Anselm de Canterbury

Despre libertatea alegerii

Ediție bilingvă

Biblioteca medievală
POLIROM

Biblioteca medievală

Colecţie coordonată de **Alexander Baumgarten**

Consiliul ştiinţific:

Alexander Baumgarten (Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca)
Olivier Boulnois (École Pratique des Hautes Études, Paris)
Geréby György (Central European University, Budapesta)
Molnár Péter („Eötvös Loránd" Tudományos Egyetem, Budapesta)
Sylvain Piron (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)
Alin Tat (Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca)
Bogdan Tătaru-Cazaban (Colegiul „Noua Europă", Bucureşti)
Anca Vasiliu (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris)

www.polirom.ro

© 2006 by Editura POLIROM, pentru prezenta ediţie

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33; O.P. 37, P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

CANTERBURY, ANSELM DE

Despre libertatea alegerii / Anselm de Canterbury; trad. de Laura Maftei; notă introd., note şi studiu; Ovidiu Stanciu. – Iaşi: Polirom, 2006

Index

ISBN: (10) 973-46-0236-5
(13) 978-973-46-0236-0

I. Maftei, Laura (trad.)
II. Stanciu, Ovidiu (ed. şt.)

2

Printed in ROMANIA

Anselm de Canterbury

DESPRE LIBERTATEA ALEGERII

Ediţie bilingvă

Traducere din limba latină de Laura Maftei
Notă introductivă, note şi studiu de Ovidiu Stanciu

POLIROM
2006

Notă introductivă

Volumul de față reprezintă traducerea integrală a dialogului *De libertate arbitrii* al Sfântului Anselm de Canterbury. Versiunea latină a textului este cea stabilită în ediția pregătită de Francisc S. Schmitt între 1946 și 1951. Între această variantă și cea existentă în *Patrologia Latină* (vol. CLVIII), pe lângă minore diferențe lexicale sau de punctuație, există și o diferență privind titlul lucrării. Abatele Migne a optat, urmând lecțiunea anumitor manuscrise din secolul al XII-lea, pentru *De libero arbitrio*. F.S. Schmitt a intitulat acest volum *De libertate arbitrii,* invocând în favoarea sa tradiția manuscrisă dominantă, precum și modul în care Anselm își citează volumul (bunăoară, în prefața la *De veritate* și în *De concordia*, I, 6 și III, 4). Versiunea lui Schmitt este textul de referință pentru traducerile în limba franceză[1], italiană[2] și engleză[3].

1. *Cf. L'œuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*, ediție îngrijită de Michel Corbin, s.j., vol. II, Les Éditions de Cerf, Paris, 1986.
2. *Cf.* Anselmo d'Aosta, *Libertà e arbitrio*, traducere de Italo Sciuto, Nardini Editore, Firenze, 1992.
3. *Cf. Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, traducere de Jasper Hopkins și Herbert Richardson, Banning Press, Minneapolis, Minnesota, 2000.

Dar această opțiune nu este dictată exclusiv de considerente istorice și filologice. Intenția lui Anselm este deosebirea libertății de plasarea echidistantă față de termenii unei alternative. Or, termenul „arbitru" evocă tocmai o asemenea poziționare neutră. De aceea, dialogul nu caută să demonstreze existența acestui „arbitru", ci urmărește să indice în ce fel această distanță față de necesitate poate fi convertită într-o libertate veritabilă.

Tratatul, scris în forma unui dialog, face parte dintr-o trilogie, anunțată de Anselm la începutul lucrării sale *Despre adevăr*: trilogia este completată de tratatele *De grammatico* (*Despre gramatician*) și *De casu diaboli* (*Despre căderea diavolului*). Prezența celor două personaje fictive ale dialogului urmează un tipic literar augustinian, iar tratatul trebuie încadrat în ampla discuție a Părinților greci și latini ai teologiei creștine relative la libertatea arbitrului, precum și în etapele preliminare genezei scolasticii latine, etape caracteristice secolului al XI-lea, în contextul disputelor asupra omnipotenței divine și a valorii rațiunii și voinței la Petrus Damianus, Berengarius din Tours sau chiar la maestrul lui Anselm, Lanfrancus din Bec.

Dacă tema liberului arbitru a cunoscut mai multe transferuri de-a lungul istoriei filosofiei în funcție de conceptul corelativ liberului arbitru (de pildă, pentru Metodiu din Olimp, acest termen a fost determinismul astral; pentru Petrus Damianus, el a fost conceptul strict al omnipotenței divine), Anselm urmează linia de meditație inițiată de Augustin în *Despre liberul arbitru*,

în care Anselm își are locul propriu prin dezvoltarea unui concept important în dezbaterile medievale asupra naturii voinței și a capacității angajării ei în cunoașterea adevărului – *rectitudo voluntatis* – care pregătește teoriile franciscane ale voinței din scolastica universitară a secolului al XIII-lea.

Ovidiu Stanciu

Despre libertatea alegerii

*

De libertate arbitrii

Caput I

Quod potestas peccandi non pertineat ad libertatem arbitrii

DISCIPULUS: Quoniam liberum arbitrium videtur repugnare gratiae, et praedestinationi, et praescientiae Dei, ipsa libertas arbitrii quid sit nosse desidero, et utrum illam semper habeamus. Si enim libertas arbitrii est posse peccare et non peccare, sicut a quibusdam solet dici, et hoc semper habemus quomodo aliquando gratia indigemus? Si autem hoc non semper habemus, cur nobis imputatur peccatum, quando sine libero arbitrio peccamus?

MAGISTER: Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esset deffinitio, nec Deus, nec angeli, qui peccare nequeunt, liberum haberent arbitrium: quod nefas est dicere.

Capitolul I

Că facultatea de a păcătui nu afectează libertatea alegerii

DISCIPOLUL: Întrucât se pare că liberul arbitru este incompatibil cu grația, predestinarea și prestiința lui Dumnezeu, doresc să aflu ce este însăși libertatea alegerii și dacă pe aceasta o avem întotdeauna. Căci dacă libertatea alegerii înseamnă a putea să păcătuiești și <a putea> să nu păcătuiești, după cum spun unii[1] de obicei, și dacă o avem întotdeauna, de ce avem uneori nevoie de grație? Iar dacă nu o avem dintotdeauna, de ce ni se impută păcatul, dacă păcătuim fără liberul arbitru?

MAGISTRUL: Nu consider că libertatea alegerii înseamnă facultatea de a păcătui și de a nu păcătui[2]. Desigur, dacă aceasta ar fi definiția sa, nici Dumnezeu, nici îngerii, care nu pot păcătui, nu ar avea liberul arbitru, ceea ce este neîngăduit să afirmi.

DISC.: Quid, si dicitur aliud esse liberum arbitrium Dei et angelorum bonorum, aliud nostrum?

MAG.: Quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio Dei et angelorum bonorum deffinitio tamen huius libertatis in utrisque, secundum hoc nomen, eadem debet esse: licet enim animal differat ab animali sive substantialiter, sive accidentaliter, deffinitio tamen, secundum nomen animalis, omnibus animalibus est eadem. Quapropter talem oportet dare deffinitionem libertatis arbitrii, quae nec plus nec minus illa contineat. Quoniam ergo liberum arbitrium divinum et bonorum angelorum peccare non potest, non pertinet ad deffinitionem libertatis arbitrii posse peccare. Denique nec libertas, nec pars libertatis est potestas peccandi. Quod ut plane intelligas, intende ad ea quae dicam.

DISC.: Ad hoc sum hic.

MAG.: Quae tibi voluntas liberior videtur: illa, quae sic vult et potest non peccare, ut nullatenus

DISC.: Şi dacă se spune că liberul arbitru al lui Dumnezeu şi al îngerilor buni este diferit de al nostru?

MAG.: Chiar dacă liberul arbitru al oamenilor se deosebeşte de cel al lui Dumnezeu şi al îngerilor buni, totuşi definiţia acestei libertăţi trebuie să fie aceeaşi, conform acestei denumiri, în oricare din cazuri[3]. De exemplu, oricât s-ar deosebi o vieţuitoare de alta, fie în esenţă, fie în mod accidental, totuşi definiţia, potrivit denumirii vieţuitoarei, este aceeaşi pentru toate vieţuitoarele. De aceea, trebuie să dai o asemenea definiţie libertăţii alegerii, încât să nu conţină nici mai mult, nici mai puţin decât aceasta. Aşadar, întrucât liberul arbitru al lui Dumnezeu şi al îngerilor buni nu poate păcătui, „a putea păcătui" nu afectează definiţia libertăţii alegerii. Într-un cuvânt, facultatea de a păcătui nu este nici libertate, nici parte a libertăţii. Ca să înţelegi pe deplin aceasta, fii atent la cele ce voi spune.

DISC.: Pentru asta sunt aici.

MAG.: Ce voinţă ţi se pare mai liberă: cea care vrea şi poate să nu păcătuiască, astfel încât în nici

flecti valeat a non peccandi rectitudine, an illa quae aliquo modo flecti potest ad peccandum?

DISC.: Cur non sit liberior illa, quae ad utrumque se habet, non video.

MAG.: An non vides quoniam qui sic habet quod decet, et quod expedit, ut hoc amittere non queat, liberior est quam ille, qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere, et ad hoc quod dedecet, et non expedit, valeat adduci?

DISC.: Nulli dubium hoc esse puto.

MAG.: Hoc quoque non minus indubitabile dices quia peccare semper dedecens et noxium est?

DISC.: Nullus sanae mentis aliter sentit.

MAG.: Liberior igitur est voluntas quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deserere.

un chip nu poate fi îndepărtată de rectitudinea de a nu păcătui, sau cea care poate, în vreun fel, să fie îndreptată spre a păcătui[4]?

DISC.: Nu văd de ce nu ar fi mai liberă cea care are ambele facultăți.

MAG.: Oare nu vezi că cel care are ceea ce se cuvine și ceea ce este util, astfel încât nu poate pierde acest lucru, este mai liber decât cel care are același lucru, astfel încât ar putea să îl piardă și ar fi capabil să fie adus la ceea ce nu se cuvine și nu este util?

DISC.: Gândesc că nimeni nu se îndoiește de aceasta.

MAG.: Vei spune că acest lucru este tot atât de sigur precum a păcătui este întotdeauna neîngăduit și periculos?

DISC.: Nimeni întreg la minte nu gândește altfel.

MAG.: Prin urmare, este mai liberă voința care nu poate să se abată de la rectitudinea de a nu păcătui, decât cea care poate să o părăsească.

DISC.: Nihil mihi rationabilius asseri posse videtur.

MAG.: An putas, quod additum minuit, et separatum auget libertatem, id aut libertatem esse, aut partem libertatis?

DISC.: Non hoc putare possum.

MAG.: Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit eius libertatem, et, si dematur, auget, nec libertas est, nec pars libertatis.

DISC.: Nihil consequentius.

DISC.: Nu mi se pare că poate fi declarat ceva mai rațional.

MAG.: Oare socotești că este fie libertate, fie parte a libertății ceea ce, dacă este adăugat, diminuează libertatea, iar dacă este separat, mărește libertatea?

DISC.: Nu pot gândi acest lucru.

MAG.: Așadar, facultatea de a păcătui, care, adăugată fiind voinței, îi diminuează libertatea, iar dacă este înlăturată, i-o mărește, nu este nici libertate, nici parte a libertății[5].

DISC.: Nimic mai logic.

Caput II

Quod tamen angelus et homo peccaverunt per hanc potestatem, et per liberum arbitrium; et quamvis potuerint servire peccato, non tamen eis potuit dominari peccatum

MAG.: Non ergo pertinet ad libertatem arbitrii, quod sic est extraneum a libertate.

DISC.: Rationibus tuis nullatenus contradicere queo. Sed non parum me movet quia et angelica et nostra natura in principio habuit potestatem peccandi, quam si non habuisset, non peccasset. Quare si per hanc potestatem, quae sic aliena est a libero arbitrio, peccavit utraque praedicta natura, quomodo dicemus eam peccasse per liberum arbitrium? At si per liberum arbitrium non peccavit, ex necessitate peccasse videtur. Nempe aut sponte, aut ex necessitate. Nam si sponte peccavit, quomodo non per

Capitolul II

Că, totuși, îngerul și omul au păcătuit prin această facultate și prin liberul arbitru; și, deși au putut să se supună păcatului, totuși păcatul nu i-a putut domina

MAG.: Prin urmare, nu afectează libertatea alegerii ceea ce este astfel străin de libertate.

DISC.: Nu sunt în stare să contrazic nimic din raționamentele tale; dar nu puțin mă intrigă faptul că și natura angelică, și natura noastră au avut la început facultatea de a păcătui; dacă n-ar fi avut-o, n-ar fi păcătuit. De aceea, dacă prin această facultate, care este, astfel, străină de liberul arbitru, a păcătuit fiecare din cele două naturi amintite mai înainte, cum vom spune că ea a păcătuit prin liberul arbitru? Iar dacă n-a păcătuit prin liberul arbitru, se pare că a păcătuit din necesitate. Adică, fie de

liberum arbitrium? Quare, si non per liberum arbitrium, utique ex necessitate peccasse videtur.

Est et aliud, quod in hac peccandi potestate me movet. Qui enim peccare potest, servus potest esse peccati; quoniam qui facit peccatum, servus est peccati. Qui autem potest servus esse peccati, huic potest dominari peccatum. Quomodo ergo libera facta fuit illa natura, aut cuiusmodi liberum arbitrium illud erat, cui peccatum dominari poterat?

MAG.: Et per potestatem peccandi et sponte et per liberum arbitrium et non ex necessitate, nostra et angelica natura primitus peccavit, et servire potuit peccato; et tamen non illi dominari poterat peccatum, unde illa non libera, aut eius arbitrium non liberum dici possit.

DISC.: Opus habeo ut, quod dicis, aperias, quia clausum mihi est.

MAG.: Per liberum arbitrium peccavit apostata angelus sive primus homo, quia per suum arbitrium peccavit, quod sic liberum erat, ut nulla alia re cogi

bunăvoie, fie din necesitate. De fapt, dacă a păcătuit de bunăvoie, cum de nu <a păcătuit> prin liberul arbitru? Deci dacă nu <a făcut-o> prin liberul arbitru, se pare că a păcătuit neapărat din necesitate.

Există şi altceva care mă intrigă la această facultate de a păcătui. Cel care poate păcătui poate să fie rob păcatului, fiindcă „oricine săvârşeşte păcatul este rob al păcatului"[6]. Iar pe cel ce poate fi rob al păcatului păcatul îl poate domina. Atunci, cum a fost făcută liberă acea natură, sau în ce fel era liberă acea alegere asupra căreia păcatul putea domina?

MAG.: Natura noastră şi cea angelică au păcătuit la început şi au putut servi păcatului prin facultatea de a păcătui, de bunăvoie[7] şi prin liberul arbitru, dar nu din necesitate[8]; totuşi, păcatul nu putea să o domine în aşa măsură încât să se poată spune că acea <natură> nu era liberă sau că acea alegere nu era liberă.

DISC.: Am nevoie să clarifici ceea ce spui, fiindcă nu înţeleg.

MAG.: Prin liberul arbitru a păcătuit îngerul apostat, sau primul om, fiindcă a păcătuit prin alegerea sa, care era astfel liberă încât nimic altceva nu-l putea

posset ad peccandum. Et ideo juste reprehenditur, quia, cum hanc haberet arbitrii sui libertatem, non aliqua re cogente, non aliqua necessitate, sed sponte peccavit. Peccavit autem per arbitrium suum, quod erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem, qua poterat non peccare, et peccato non servire; sed per potestatem quam habebat peccandi, qua nec ad non peccandi libertatem juvabatur, nec ad peccandi servitutem cogebatur.

Quod autem consequi tibi videtur quia si potuit servus esse peccati, potuit ei dominari peccatum, et ideo nec illum, nec eius arbitrium liberum fuisse: non ita est. Etenim qui suae potestatis est ut non serviat, nec alienae potestatis est ut serviat, quamvis potestate sua servire possit; quandiu non illa quae est serviendi, sed illa quae est non serviendi utitur potestate, nulla res illi dominari potest ut serviat. Nam et si dives liber possit se facere servum pauperis: quandiu hoc non facit, nec ille nomen amittit libertatis, nec pauper illi dicitur dominari; aut si dicitur, improprie dicitur, quia hoc non in eius, sed in alterius est potestate. Quamobrem nihil prohibet angelum et hominem ante peccatum liberos fuisse, aut liberum arbitrium habuisse.

constrânge să păcătuiască. De aceea, este pe drept condamnat, întrucât, în timp ce avea această libertate a propriei alegeri, a păcătuit de bunăvoie, nesilindu-l vreun lucru ori vreo necesitate. Așadar a păcătuit prin alegerea sa, care era liberă, iar nu prin aceea care o determină să fie liberă[9], adică prin facultatea prin care poate să nu păcătuiască și să nu servească păcatului, ci prin facultatea de a păcătui pe care o avea, prin care nici nu era ajutat la libertatea de a nu păcătui, nici nu era constrâns la servitutea de a păcătui.

Oare ți se pare că, dacă a putut fi robul păcatului, reiese de aici că păcatul l-a putut domina și de aceea nici el și nici alegerea sa nu au fost libere? Nu este așa. Într-adevăr, cine are în putere faptul de a nu se înrobi și nu se află nici în puterea înrobitoare a altuia, chiar dacă ar putea fi din proprie putere rob, cât timp nu se folosește de puterea de a fi rob, ci de puterea de a nu fi rob, nimic nu îl poate constrânge să se înrobească. De fapt, dacă un bogat liber s-ar putea face robul unui sărac, cât timp nu face aceasta, nici nu părăsește acea denumire a libertății, nici săracul nu este considerat ca putând să-l stăpânească. Iar dacă se spune <astfel>, în mod impropriu se spune, deoarece aceasta nu este în puterea lui, ci în a celuilalt. Din această pricină, nimic nu împiedică <faptul> ca îngerul și omul să fi fost liberi înainte de păcat sau să fi avut liberul arbitru[10].

Caput III

Quomodo postquam se fecerunt servos peccati, liberum arbitrium habuerunt: et quid sit liberum arbitrium

DISC.: Satisfecisti mihi, quia nihil certe hoc prohibet ante peccatum; sed postquam se fecerunt servos peccati, quomodo liberum arbitrium servare potuerunt?

MAG.: Licet peccato se subdidissent, libertatem tamen arbitrii naturalem in se interimere nequiverunt; sed facere potuerunt ut iam non sine alia gratia, quam erat illa quam prius habuerant, illa libertate uti non valeant.

DISC.: Credo, sed intelligere desidero.

MAG.: Consideremus primum cuiusmodi arbitrii libertatem habebant ante peccatum quando certum est eos liberum arbitrium habuisse.

Capitolul III

Cum au avut liberul arbitru, după ce au devenit robi ai păcatului; ce este liberul arbitru

DISC.: M-ai mulțumit, deoarece, cu siguranță, nimic nu contravine acestui lucru înainte de păcat; dar după ce au devenit robi ai păcatului, cum au putut păstra liberul arbitru?

MAG.: Oricât s-ar fi supus păcatului, totuși nu au putut să distrugă în ei înșiși libertatea naturală a alegerii; dar au putut face ca, fără o altă grație decât aceea pe care o avuseseră înainte, să fie incapabili[11] să folosească acea libertate[12].

DISC.: Cred, dar doresc să înțeleg[13].

MAG.: Să stabilim mai întâi ce fel de libertate a alegerii aveau înainte de păcat, când este sigur că au avut liberul arbitru.

DISC.: Hoc exspecto.

MAG.: Ad quid tibi videntur illam habuisse libertatem arbitrii? An ad assequendum quod vellent; an ad volendum quod deberent, et quod illis velle expediret?

DISC.: Ad volendum quod deberent, et quod expediret velle.

MAG.: Ergo ad rectitudinem voluntatis habuerunt libertatem arbitrii: quandiu namque voluerunt quod debuerunt rectitudinem habuerunt voluntatis.

DISC.: Ita est.

MAG.: Dubium est adhuc, cum dicitur quia libertatem habuerunt ad rectitudinem voluntatis, si non addatur aliquid. Quaero igitur: quomodo habebant illam libertatem ad rectitudinem voluntatis: an ad capiendum eam sine datore, cum illam nondum haberent; an ad accipiendum nondum habitam, si daretur ut haberent; an ad deserendum quam acceperant, et per se resumendum desertam; an ad semper servandum acceptam?

DISC.: Asta aştept.

MAG.: Pentru ce crezi că au avut acea libertate a alegerii? Pentru a obţine ceea ce voiau sau pentru a dori ceea ce trebuia şi ce era folositor pentru ei să voiască?

DISC.: Pentru a dori ceea ce trebuia şi ceea ce era folositor să voiască.

MAG.: Prin urmare, au avut libertatea alegerii pentru rectitudinea voinţei. Cât timp au vrut ceea ce trebuia, au avut rectitudinea voinţei.

DISC.: Aşa este.

MAG.: Există încă o îndoială, când se spune că au avut libertatea pentru rectitudinea voinţei, dacă nu se mai adaugă ceva. Întreb, aşadar, cum aveau acea libertate pentru rectitudinea voinţei: fie pentru a o lua fără ca cineva să le-o fi dat, deoarece încă nu o aveau, fie pentru a o primi pe cea pe care nu o aveau încă, dacă le-ar fi fost dată ca să o aibă, fie pentru a o părăsi pe cea pe care o primiseră şi pentru a o lua din nou, prin ei înşişi, pe cea părăsită, fie pentru a o păstra întotdeauna pe cea primită?

DISC.: Ad capiendum rectitudinem sine datore non puto illos habuisse libertatem; quoniam nihil habere potuerunt quod non acceperunt. Ad accipiendum vero a datore, quam nondum habebant, ut eam haberent, non est dicendum eos habuisse libertatem, quia non est credendum eos factos sine recta voluntate. Quamvis non negandum sit eos habuisse libertatem recipiendi eamdem rectitudinem, si eam desererent, et ab ipso primo datore illis redderetur: quod in hominibus saepe videmus, qui de injustitia ad justitiam superna gratia reducuntur.

MAG.: Verum est quod dicis eos posse recipere perditam rectitudinem, si reddatur; sed nos illam libertatem, quam habuerunt antequam peccarent, quaerimus, cum sine dubio liberum habebant arbitrium non illam; qua nullus indigeret, si nunquam veritatem deseruisset.

DISC.: Prosequar itaque, et respondebo ad ea quae restant de his quae interrogasti. Ad deserendum autem eamdem rectitudinem, eos libertatem habuisse non est verum; quia deserere voluntatis rectitudinem est peccare, et potestatem peccandi,

DISC.: Nu consider că ei au avut libertatea pentru a dobândi rectitudinea fără ca cineva să le-o fi dat, fiindcă nu au putut avea nimic fără să fi primit[14]. Pe de altă parte, nu trebuie spus că au avut libertatea pentru a o primi de la cineva ca s-o aibă pe cea pe care nu o aveau încă, pentru că nu este de crezut că ei au fost făcuți fără dreapta voință[15]. Deși nu trebuie negat că ei au avut libertatea de a primi din nou aceeași rectitudine, dacă au părăsit-o și le-a fost redată de însuși Cel ce le-o dăduse inițial. Vedem adesea acest lucru la oamenii readuși din starea de nedreptate la cea de dreptate, prin grația divină.

MAG.: Este adevărat ce spui, că ei pot primi din nou rectitudinea pierdută, dacă <le> este redată; dar noi căutăm să aflăm acea libertate pe care au avut-o înainte de a păcătui, atunci când, fără îndoială, aveau liberul arbitru; nu pe aceea de care nimeni nu ar fi avut nevoie, dacă nu ar fi renunțat niciodată la adevăr.

DISC.: Atunci voi continua și voi răspunde la restul întrebărilor tale. Pe de o parte, nu este adevărat că ei au avut libertatea pentru a părăsi această rectitudine, fiindcă a părăsi rectitudinea voinței înseamnă a păcătui, și ai arătat mai înainte că

nec libertatem, nec partem esse libertatis supra monstrasti. Ad resumendum vero per se desertam rectitudinem libertatem non acceperunt, cum ad hoc rectitudo illa data sit, ut nunquam desereretur. Ipsa namque potestas resumendi desertam, generaret negligentiam servandi habitam. Quapropter restat libertatem arbitrii datam esse rationali naturae ad servandam acceptam rectitudinem voluntatis.

MAG. : Bene ad interrogata respondisti. Sed adhuc opus est ut consideremus propter quid illam rectitudinem servare debebat rationalis natura : an propter ipsam rectitudinem an propter aliud.

DISC. : Si non illa libertas data esset illi naturae, ut voluntatis rectitudinem propter ipsam servaret rectitudinem, non valeret ad justitiam ; quoniam constat justitiam esse rectitudinem voluntatis propter se servatam. Sed ad justitiam prodesse arbitrii libertatem credimus. Quare indubitanter asserendum est rationalem naturam non eam accepisse, nisi ad servandam rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

facultatea de a păcătui nu este nici libertate, nici parte a libertății. Dar ei nu au primit libertatea pentru a lua din nou, prin ei înșiși[16], rectitudinea părăsită; întrucât această rectitudine a fost dată pentru ca niciodată să nu fie părăsită. Iar însăși facultatea de a o primi din nou pe cea părăsită ar genera neatenția de a o păstra pe cea avută. Astfel, reiese că libertatea alegerii a fost dată naturii raționale pentru a păstra rectitudinea voinței, pe care a primit-o[17].

MAG.: Ai răspuns bine la cele ce te-am întrebat; dar acum este nevoie să stabilim cu ce scop trebuia natura rațională să păstreze acea rectitudine: fie pentru rectitudinea însăși, fie pentru altceva.

DISC.: Dacă libertatea nu ar fi fost dată acelei naturi ca să păstreze rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși, <libertatea> nu ar fi capabilă <să aleagă> dreptatea, deoarece este clar că dreptatea este rectitudinea voinței păstrată pentru <rectitudinea> însăși[18]. Dar credem că libertatea alegerii este în folosul dreptății. De aceea, trebuie precizat că, fără îndoială, natura rațională nu a primit-o decât pentru a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși.

MAG.: Ergo quoniam omnis libertas est potestas; illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

DISC.: Non potest aliud esse.

MAG.: Iam itaque clarum est liberum arbitrium non esse aliud, quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

DISC.: Clarum utique est. Sed quandiu ipsam rectitudinem habuit, servare potuit quod habuit. Postquam autem illam deseruit, quomodo potest servare quod non habet? Absente ergo rectitudine, quae servari possit, non est liberum arbitrium, quod eam servare valeat. Non enim servare valet quod non habet.

MAG.: Etiamsi absit rectitudo voluntatis, non tamen rationalis natura minus habet quod suum est. Nullam namque potestatem habemus, ut puto, quae sola sufficiat, sibi ad actum; et tamen cum ea desunt sine quibus ad actum minime perducuntur nostrae potestates, non minus eas, quantum in nobis est, habere dicimur. Sicut nullum instrumentum solum sibi sufficit ad operandum; et tamen,

MAG.: Aşadar, întrucât întreaga libertate reprezintă o facultate, acea libertate a alegerii este facultatea de a păstra rectitudinea voinţei pentru rectitudinea însăşi.

DISC.: Nu poate fi altceva.

MAG.: Deci este limpede acum că liberul arbitru nu este altceva decât alegerea capabilă de a păstra rectitudinea voinţei pentru rectitudinea însăşi.

DISC.: Este întru totul evident. Dar cât timp a avut rectitudinea însăşi, a putut să păstreze ce a avut. După ce a părăsit-o însă, cum poate păstra ce nu mai posedă? Fiind absentă rectitudinea care ar putea fi păstrată, nu există liber arbitru care să fie în stare să o păstreze. Căci nu poate păstra ceea ce nu deţine.

MAG.: Chiar dacă îi lipseşte rectitudinea voinţei, totuşi natura raţională nu posedă într-o mai mică măsură ceea ce este al său. Socotesc că nu avem nici o facultate care să-şi fie, singură, suficientă pentru acţiune; şi totuşi, când lipsesc cele fără de care facultăţile noastre nu pot să ajungă deloc la acţiune, nu spunem că le avem mai puţin decât sunt în noi. Totodată, nici un instrument nu îşi este

cum desunt illa sine quibus instrumento uti nequimus, instrumentum nos cuiuslibet operis habere sine falsitate fatemur. Quod ut in multis animadvertas, in uno tibi monstrabo. Nullus visum habens dicitur nullatenus posse videre montem.

DISC.: Qui montem videre non potest, profecto nullum habet visum.

MAG.: Habet igitur potestatem et instrumentum videndi montem, qui visum habet. Et tamen si mons abest, et dicis ei, Vide montem, respondet tibi: Non possum, quia abest. Si adesset, possem videre. Item si mons adesset, et lux abesset; responderet se montem videre monenti, quia non posset absente luce; sed si lux adesset, tunc posset. Rursum si visum habenti mons et lux praesens est, et aliquid visui obstet, ut si quis illi oculos claudat, dicet se non posse videre montem; sed si nihil visui eius obsisteret, tunc sine dubio montem videndi potestatem haberet.

suficient singur pentru a opera; și totuși, când lipsesc cele fără de care nu ne putem folosi de instrument, mărturisim fără falsitate că avem instrumentul pentru o operație oarecare. Îți voi arăta într-un singur lucru ceea ce vezi în multe situații. Nu se poate spune despre nimeni că nu poate vedea un munte, dacă are văz.

DISC.: Cine nu poate să vadă un munte cu siguranță nu are văz.

MAG.: Prin urmare, are facultatea și instrumentul pentru a vedea un munte cel care are văz. Cu toate acestea, dacă muntele nu există și îi spui acestuia: privește muntele, îți va răspunde: nu pot, fiindcă nu este. Dacă ar fi prezent, l-aș putea vedea. De asemenea, dacă muntele ar fi de față și nu ar fi lumină, ar răspunde celui care îi arată <muntele> că nu poate să vadă muntele, fiindcă nu e lumină; dar dacă ar fi lumină, atunci ar putea <să vadă muntele>. Invers, dacă <dinaintea> celui ce are vedere se află și muntele, și este și lumina, iar dacă altceva ar împiedica vederea, ca și cum cineva i-ar închide ochii, va zice că nu poate vedea muntele; dar dacă nimic nu i-ar împiedica vederea, atunci ar avea, fără îndoială, facultatea de a vedea muntele.

DISC.: Totum hoc omnibus notum est.

MAG.: Vides ergo quia potestas videndi aliquod corpus, alia est in vidente, alia in re videnda, alia in medio, id est neque in vidente, neque in videndo; et ea quae est in medio, alia est in adjuvante, alia in non impediente, id est cum nihil quod impedire possit impedit?

DISC.: Video plane.

MAG.: Quatuor igitur istae potestates sunt, quarum si una quaelibet desit, aliae tres nec singulae, nec omnes simul aliquid possunt efficere; nec tamen, absentibus aliis, negamus aut eum qui visum habet habere visum, aut instrumentum sive potestatem videndi; aut rem visibilem posse videri, aut lucem posse visum juvare.

DISC.: Acest lucru este ştiut în totalitate de oricine.

MAG.: Vezi, aşadar, că facultatea de a vedea vreun corp este una în privinţa celui care vede, alta în privinţa lucrului care trebuie văzut, alta în privinţa intermediarului, care nu este nici în cel ce vede, nici în cel văzut? Şi intermediarul este diferit pentru ceea ce ajută, respectiv pentru ceea ce nu împiedică, adică în momentul când nu împiedică nimic din ceea ce ar putea să împiedice?

DISC.: Văd perfect.

MAG.: Prin urmare, există aceste patru facultăţi, dintre care, dacă vreuna lipseşte, celelalte trei nu pot înfăptui ceva, nici fiecare în parte, nici toate împreună; şi totuşi nu negăm că, dacă celelalte lipsesc, fie cel care are acel văz are văzul sau instrumentul sau facultatea de a vedea, fie obiectul vizibil poate fi văzut, fie lumina poate bucura văzul[19].

Caput IV

Quomodo habeant potestatem servandi rectitudinem, quam non habent

MAG.: Quarta autem potestas improprie dicitur. Quod enim solet impedire visum, non ob aliud dicitur dare potestatem videndi, cum non impedit, nisi quia non aufert. Potestas autem videndi lucem, nonnisi in tribus rebus est, quia tunc est idem, et quod videtur, et quod adjuvat. Nonne hoc omnibus est notum?

DISC.: Nulli utique est ignotum.

MAG.: Si igitur, absente re quae videri possit, in tenebris positi, et clausos sive ligatos oculos habentes, quantum ad nos pertinet, videndi quamlibet rem visibilem potestatem habemus: quid prohibet nos habere potestatem servandi rectitudinem volun-

Capitolul IV

Cum de au facultatea de a păstra rectitudinea, pe care nu o au[20]

MAG.: A patra facultate este numită impropriu <o facultate>. Despre ceea ce împiedică de obicei văzul se spune că generează facultatea de a vedea când nu îl împiedică, <dar> nu din cauza altui lucru <se spune astfel>, decât fiindcă nu o îndepărtează. Iar facultatea de a vedea lumina nu depinde decât de trei factori, întrucât ceea ce se vede și ceea ce ajută <văzului> sunt același lucru. Faptul acesta nu este oare cunoscut de toți?

DISC.: Este știut de oricine.

MAG.: Așadar, dacă ar fi absent obiectul care s-ar putea vedea, fiind situați în întuneric și având ochii închiși sau legați, avem, în ce ne privește pe noi, facultatea de a vedea un obiect vizibil oarecare; ce ne împiedică să avem facultatea de a

tatis propter ipsam rectitudinem, etiam absente ipsa rectitudine, quandiu et ratio in nobis est, qua eam valemus cognoscere; et voluntas, qua illam tenere possumus? Ex his enim constat praefata libertas arbitrii.

DISC.: Satisfecisti intellectui meo, potestatem hanc servandi rectitudinem voluntatis rationali naturae semper inesse, atque hanc potestatem in primi hominis et angelorum arbitrio liberam fuisse, quibus invitis rectitudo voluntatis non poterat auferri.

păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși, chiar dacă această rectitudine este absentă, cât timp există în noi și rațiunea prin care suntem în stare să o cunoaștem, și voința prin care putem să o păstrăm? Căci în acestea constă libertatea alegerii, amintită mai înainte.

DISC.: Ai mulțumit gândirea mea, că această facultate de a păstra rectitudinea voinței există întotdeauna în natura rațională și că ea a fost liberă în alegerea făcută de primul om și de îngeri, pentru care rectitudinea voinței nu putea fi îndepărtată împotriva voinței lor[21].

Caput V

Quod nulla tentatio cogat invitum peccare

DISC.: Sed nunc quomodo est humanae voluntatis arbitrium hac potestate liberum; cum saepe rectam habens homo voluntatem, ipsam rectitudinem invitus, cogente tentatione deserat?

MAG.: Nemo illam deserit, nisi volendo. Si ergo invitus dicitur nolens, nemo deserit illam invitus. Ligari enim homo potest invitus, quia nolens potest ligari; torqueri potest invitus, quia nolens potest torqueri; occidi potest invitus, quia nolens potest occidi; velle autem non potest invitus, quia velle non potest, nolens velle. Nam omnis volens ipsum suum velle vult.

Capitolul V

Că nici o tentație nu constrânge <pe cineva> să păcătuiască împotriva voinței lui

DISC.: Dar acum, în ce fel alegerea voinței umane este liberă prin această facultate, dacă omul, având o voință adesea dreaptă, părăsește împotriva voinței lui această rectitudine, fiindcă tentația îl constrânge <să păcătuiască>?

MAG.: Nimeni nu o părăsește decât în mod voluntar. Dacă „împotriva voinței lui" înseamnă „fără să vrea", nimeni nu părăsește <rectitudinea> împotriva voinței lui. Căci un om poate fi legat împotriva voinței sale, fiindcă poate fi legat, deși el nu vrea; poate fi torturat împotriva voinței sale, întrucât poate fi torturat, chiar dacă el nu vrea; poate fi ucis împotriva voinței sale, pentru că, deși nu vrea, poate fi ucis; dar nu poate să vrea împotriva voinței sale, pentru că nu poate să vrea <ceva>

DISC.: Quomodo ergo dicitur invitus mentiri, qui mentitur ne occidatur: cum hoc nonnisi volens facit? Nam, sicut invitus mentitur, sic invitus vult mentiri; et qui invitus vult mentiri, nolens vult mentiri.

MAG.: Ideo forsitan invitus mentiri dicitur, quia, cum sic vult veritatem ut non mentiatur nisi propter vitam: et vult mendacium, quia propter vitam, et non vult mendacium propter ipsum mendacium, quoniam vult veritatem; et ideo volens, et nolens mentitur. Alia namque est voluntas, qua volumus aliquid propter se, ut cum volumus salutem propter se; et alia, cum aliquid volumus propter aliud, ut cum volumus absinthium bibere propter salutem. Unde potest forsitan dici secundum has diversas voluntates, quia invitus et non invitus mentitur. Quapropter cum dicitur invitus mentiri, quia non id vult, inquantum vult veritatem: non repugnat illi sententiae qua dico neminem invitum deserere rectitudinem voluntatis; quia mentiendo vult eam deserere propter vitam, secundum quam voluntatem

dacă nu vrea să vrea <ceva>[22]. Căci cel ce vrea vrea propriul său fapt.

DISC.: Atunci, în ce sens se spune că minte împotriva voinței sale cel care minte ca să nu fie omorât, când nu face aceasta decât voind <s-o facă>? Căci după cum împotriva voinței sale minte, tot la fel împotriva voinței sale vrea să mintă. Și cine vrea să mintă, împotriva voinței lui, vrea să mintă, nedorind <aceasta>.

MAG.: Poate că se spune că minte împotriva voinței lui pentru că, atunci când vrea adevărul, astfel încât să nu mintă decât pentru viața sa, vrea și minciuna, fiindcă <o dorește> pentru viața sa, dar nu vrea minciuna pentru minciuna însăși, întrucât vrea adevărul; de aceea, minte voind și nevoind. Căci una este voința prin care vrem ceva pentru sine, așa cum vrem sănătatea pentru sănătate; și alta când dorim ceva pentru altceva, după cum vrem să bem pelin pentru sănătate. De unde se poate, probabil, spune, conform acestor voințe diferite, că minte împotriva voinței sale și de bunăvoie. De aceea, când se spune că minte împotriva voinței sale, întrucât nu dorește aceasta, atât cât vrea adevărul: aceasta nu este în contradicție cu afirmația prin care spun că nimeni nu părăsește

non invitus eam deserit, sed volens, de qua voluntate nunc loquimur. De illa namque loquimur, qua vult mentiri propter vitam, non de illa qua non vult mendacium propter se. Aut idcirco certe mentitur invitus, quia invitus aut occiditur, aut mentitur, id est: invitus est in hac angustia, ut ex necessitate unum horum quodlibet fiat. Quamvis enim necesse sit illum aut occidi aut mentiri, non tamen necesse est illum occidi, quia potest non occidi, si mentitur; nec necesse est illum mentiri, quia potest non mentiri, si occiditur. Neutrum enim est determinate in necessitate; quia utrumlibet est in potestate. Ita quoque, licet invitus aut mentiatur, aut occidatur, non tamen ideo consequitur ut invitus mentiatur, aut ut invitus occidatur.

Est et alia ratio, quam frequens habet usus, cur invitus et nolens et ex necessitate dicitur aliquis facere, quod tamen volens facit. Nam quod non nisi difficile facere valemus, et ideo non facimus, dicimus hoc nos facere non posse, et ex necessitate nos, sive invitos, deserere. Et quod sine difficultate

rectitudinea voinței împotriva voinței sale; pentru că, mințind, vrea să renunțe la ea pentru viață, conform voinței la care ne referim acum, pe care nu o părăsește împotriva voii sale, ci dorind. De fapt, vorbim de voința prin care vrea să mintă pentru viață, nu de cea prin care nu vrea minciuna pentru minciuna însăși. Sau cel puțin minte împotriva voinței sale pentru acest motiv, fiindcă împotriva voinței lui sau este ucis, sau minte, adică se află în această strâmtorare împotriva voinței sale, pentru că oricare din aceste lucruri se întâmplă din necesitate. Căci deși este necesar ca el fie să fie ucis, fie să mintă, totuși nu este necesar ca el să fie ucis, întrucât poate să nu fie ucis, dacă minte. Și nu este necesar să mintă, pentru că poate să nu mintă, dacă este ucis. Nu este nici o situație <din cele două> determinată prin necesitate, fiindcă oricare dintre ele stă în puterea <lui>. De asemenea, chiar în situația în care ori ar minți, ori ar fi ucis împotriva voinței lui, nu reiese totuși că ar minți împotriva voinței lui sau că ar fi ucis împotriva voinței lui[23].

Există și un alt raționament utilizat tot atât de frecvent: de ce se spune că cineva face împotriva voinței sale, nedorind și din necesitate, ceea ce totuși face dorind acest lucru? De fapt, fiindcă nu suntem în stare să facem <ceva> decât cu dificultate și, de aceea, nu îl facem, spunem că nu putem face

dimittere nequimus, et idcirco facimus, hoc nos invitos, et nolentes, et ex necessitate facere asserimus. Hoc igitur modo, qui mentitur ne moriatur, mentiri invitus et nolens dicitur, et ex necessitate, quia mendacium vitare non valet sine mortis difficultate. Sicut igitur qui mentitur propter vitam, improprie dicitur invitus mentiri, quoniam mentitur volens : ita non proprie dicitur invitus velle mentiri, quoniam hoc nonnisi volens vult. Nam sicut, cum mentitur, vult ipsum mentiri : sic, cum vult mentiri, vult ipsum velle.

DISC. : Non possum negare quod dicis.

MAG. : Quomodo ergo non est libera voluntas, quam aliena potestas sine suo assensu subicere non potest ?

DISC. : Nonne simili ratione possumus dicere voluntatem equi esse liberam, quia non appetitui carnis servit, nisi volens ?

aceasta și că renunțăm din necesitate sau împotriva voinței noastre. Și fiindcă nu putem renunța fără dificultate și de aceea îl facem, afirmăm că facem acest lucru împotriva voinței noastre, fără să vrem și din necesitate. Așadar, în acest fel, despre cel care minte să nu moară se spune că minte împotriva voinței lui, nedorind și din necesitate, fiindcă este incapabil să evite minciuna fără pericolul morții. Prin urmare, la fel cum se spune în mod impropriu că cel ce minte de dragul vieții minte împotriva voinței sale, pentru că minte dorind <să mintă>, tot așa impropriu se spune că împotriva voinței lui vrea să mintă, pentru că nu vrea acest lucru altfel decât dorindu-l. După cum, când minte, vrea însuși faptul de a minți, tot astfel, când vrea să mintă, vrea însuși faptul de a voi <să mintă>.

DISC.: Nu pot nega ceea ce spui.

MAG.: Așadar, în ce fel nu este liberă voința pe care o forță străină nu o poate supune fără consimțământul său?

DISC.: Oare nu putem spune, printr-un raționament similar, că voința unui cal este liberă, întrucât nu servește poftei trupului decât dorind aceasta?

MAG.: Non hic est similiter. In equo namque non ipsa voluntas se subicit, sed naturaliter subjecta semper necessitate appetitui carnis servit. In homine vero, quandiu ipsa voluntas recta est, nec servit, nec subjecta est cui non debet, nec ab ipsa rectitudine ulla vi aliena avertitur, nisi ipsa, cui non debet, volens consentiat: quem consensum non naturaliter, nec ex necessitate sicut equus, sed ex se aperte videtur habere.

DISC.: Satisfecisti huic objectioni meae de voluntate equi. Redi ubi eramus.

MAG.: An negabis omnem rem liberam esse ab ea re a qua cogi nisi volens, vel prohiberi non potest?

DISC.: Non video quomodo negem.

MAG.: Dic etiam: quomodo superat recta voluntas, et quomodo superatur?

DISC.: Velle ipsam rectitudinem perseveranter, est illi vincere; velle autem quod non debet, est illi vinci.

MAG.: Aici nu este la fel. În cazul unui cal, nu voința însăși se supune, ci, fiind în mod natural supusă, servește întotdeauna poftei trupului din necesitate. Dar la om, cât timp voința însăși este dreaptă[24], ea nici nu servește, nici nu este subordonată cui nu se cuvine, nici nu este întoarsă de vreo forță străină de la rectitudinea însăși, doar dacă ea ar consimți, de bunăvoie, <să se supună> cui nu trebuie; acest consens pare limpede că nu îl are, în mod natural, din necesitate, precum calul, ci din sine însuși.

DISC.: Ai rezolvat această obiecție a mea în ce privește voința calului; întoarce-te acolo unde ne aflam.

MAG.: Vei nega oare că orice lucru este liber față de ceea ce nu-l poate constrânge sau împiedica decât dacă vrea?

DISC.: Nu văd cum aș putea nega.

MAG.: Spune încă o dată cum învinge voința dreaptă și în ce fel este învinsă.

DISC.: A vrea însăși rectitudinea cu perseverență înseamnă pentru ea a învinge; dar a vrea ceea ce nu trebuie înseamnă pentru ea să fie învinsă.

MAG.: Puto quia tentatio rectam voluntatem nonnisi volentem, aut ab ipsa rectitudine prohibere, aut ad id, quod non debet, cogere potest: ut illam nolit, et istud velit.

DISC.: Nec hoc ulla ratione falsum esse video.

MAG.: Quis ergo potest voluntatem dicere non esse liberam ad servandam rectitudinem, et liberam a tentatione et peccato, si nulla tentatio potest illam, nisi volentem, avertere a rectitudine ad peccatum, id est ad volendum quod non debet? Cum ergo vincitur, non aliena vincitur potestate, sed sua.

DISC.: Hoc monstrant ea quae dicta sunt.

MAG.: Nonne vides ex his consequi quia nulla tentatio potest vincere rectam voluntatem? Nam si potest, habet potestatem vincendi, et sua potestate vincit; sed hoc esse non potest, quoniam voluntas nonnisi sua vincitur potestate. Quare nullatenus potest tentatio vincere rectam voluntatem; et cum dicitur, improprie dicitur. Non enim aliud intelligitur, quam quia voluntas potest se subicere tentationi,

MAG.: Socotesc că tentația nu poate, decât dacă <voința> vrea, fie să rețină dreapta voință de la rectitudinea însăși, fie s-o constrângă la ceea ce nu trebuie, ca să nu dorească <rectitudinea> și să vrea <ceea ce nu trebuie>.

DISC.: Nu văd prin nici un raționament că acest lucru ar fi fals.

MAG.: Prin urmare, cine poate să spună că voința nu este liberă să păstreze rectitudinea și că nu este liberă de la tentație și păcat, dacă nici o tentație nu o poate întoarce de la rectitudine la păcat, decât dacă <voința> vrea, pentru a dori ceea ce nu trebuie? Deci când este învinsă, nu printr-o forță străină este învinsă, ci prin a sa.

DISC.: Ce s-a spus dovedește acest lucru.

MAG.: Oare nu vezi că din acestea reiese că nici o tentație nu poate învinge dreapta voință? Căci dacă poate, are puterea de a învinge și prin puterea sa învinge. Dar aceasta nu se poate, fiindcă voința nu este învinsă decât prin propria putere. De aceea, tentația nu poate învinge dreapta voință. Și, când se spune <că tentația poate învinge dreapta voință>, în mod impropriu se spune. Căci nu se înțelege

sicut e converso, cum imbecillis dicitur posse vinci a forti, non sua potestate posse dicitur, sed aliena; quoniam non significatur aliud, nisi quia fortis habet potestatem vincendi imbecillem.

altceva decât că voința poate fi subordonată tentației, după cum, când se spune că, dimpotrivă, cineva slab poate fi învins de cineva puternic, nu se spune că îl poate <învinge> prin puterea sa, ci printr-una străină. Aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că cel puternic are capacitatea de a-l învinge pe cel slab.

Caput VI

Quomodo sit nostra voluntas potens contra tentationes, licet videatur impotens

DISC.: Quamvis sic omnia impugnantia voluntati nostrae subicias, atque nullam tentationem illi dominari permittas, ut in nullo possim obviare assertionibus tuis: non tamen possum dissimulare quamdam impotentiam esse in eadem voluntate, quam fere omnes experimur, cum violentia tentationis superamur. Quapropter nisi illam potentiam quam probas, et istam impotentiam quam sentimus, facias convenire: non potest animus meus ad quietem huius quaestionis pervenire.

MAG.: Istam impotentiam voluntatis quam dicis in quo putas esse?

DISC.: In eo quia non potest perseveranter rectitudini adhaerere.

Capitolul VI

Cum are voința noastră putere împotriva tentațiilor, oricât de neputincioasă ar părea

DISC.: Deși supui atât de mult voinței noastre toate atacurile și nu permiți ca vreo tentație să o domine, încât nu aș putea să mă împotrivesc vreunei afirmații, totuși nu pot să nu observ că există o oarecare incapacitate în această voință, pe care o încercăm aproape toți, când suntem învinși de mirajul tentației. Din această cauză, sufletul meu nu poate găsi liniștea în privința aceasta, decât dacă faci ca acea putere pe care o aperi să fie de comun acord cu acea incapacitate pe care o simțim.

MAG.: În ce consideri că ar consta această incapacitate a voinței despre care vorbești?

DISC.: În faptul că nu poate sta atașată rectitudinii cu stăruință.

MAG.: Si per impotentiam non adhaeret, aliena vi avertitur a rectitudine.

DISC.: Concedo.

MAG.: Quae est haec vis?

DISC.: Vis tentationis.

MAG.: Haec vis non eam avertit a rectitudine, si ipsa non vult quod suggerit tentatio.

DISC.: Ita est. Sed ipsa tentatio sua vi cogit eam velle quod suggerit.

MAG.: Quomodo eam cogit velle: an ita ut possit quidem nolle, sed non sine gravi molestia; an ita ut nullatenus possit nolle?

DISC.: Quamvis fateri me oporteat nos aliquando sic premi tentationibus, ut sine difficultate non valeamus nolle quod suggerunt; non tamen possum dicere quod sic nos unquam opprimant, ut quod monent nullatenus nolle possimus.

MAG.: Dacă nu este atașată din cauza incapacității, <atunci> este întoarsă de la rectitudine printr-o forță străină.

DISC.: Admit.

MAG.: Care este această forță?

DISC.: Forța tentației.

MAG.: Această forță nu întoarce <voința> de la rectitudine, dacă ea însăși nu vrea ceea ce îi oferă tentația.

DISC.: Așa este. Dar însăși tentația, prin forța sa, o constrânge să dorească ceea ce ea îi oferă.

MAG.: Cum o constrânge să dorească? Așa încât să poată cu adevărat să nu vrea, dar cu mare dificultate, sau în așa fel încât să nu poată nicidecum să nu dorească?

DISC.: Deși trebuie să mărturisesc că uneori suntem atât de amăgiți de tentații, încât nu suntem în stare să nu dorim fără dificultate ceea ce ne oferă ele, totuși nu pot să spun că ne apasă vreodată atât de mult, încât să nu putem cu nici un chip să nu râvnim la ceea ce ne îndeamnă ele.

MAG.: Nescio quomodo possit dici. Si enim vult homo mentiri, ut non sustineat mortem et servet vitam ad tempus: quis dicet impossibile velle eum non mentiri, ut vitet aeternam mortem et sine fine vivat? Quapropter iam dubitare non debes hanc impotentiam servandi rectitudinem, quam dicis in nostra voluntate cum tentationibus consentimus, non esse ex impossibilitate sed ex difficultate. Frequenti namque usu dicimus nos non posse aliquid, non quia nobis est impossibile, sed quia illud sine difficultate non possumus. Haec autem difficultas non perimit libertatem voluntatis. Impugnare namque potest invitam voluntatem, expugnare nequit invitam. Hoc itaque modo, puto te posse videre quomodo conveniant potentia voluntatis, quam ratio veritatis asserit; et impotentia, quam humanitas nostra sentit. Sicut enim difficultas nequaquam voluntatis interimit libertatem, ita illa impotentia, quam non ob aliud in voluntate dicimus esse nisi quia non potest tenere suam rectitudinem sine difficultate, non aufert eidem voluntati perseverandi in rectitudine potestatem.

MAG.: Nu știu în ce fel se poate spune <aceasta>. Căci, dacă un om vrea să mintă ca să nu suporte moartea și să își păstreze viața pentru un timp, cine va spune că îi este imposibil să vrea să nu mintă, ca să evite moartea veșnică și să trăiască fără sfârșit? De aceea, nu mai trebuie să te îndoiești că această incapacitate de a păstra rectitudinea, pe care afirmi <că o are> voința noastră, când îngăduim tentațiile, nu există din imposibilitate, ci din dificultate. De exemplu, noi nu spunem în mod obișnuit că nu putem <face> ceva fiindcă este imposibil pentru noi, ci pentru că nu îl putem <face> fără dificultate. Dar această dificultate nu anulează libertatea voinței. Ea poate lupta involuntar împotriva voinței, dar nu o poate învinge decât dacă ea consimte[25]. Așadar, consider că astfel poți vedea cum sunt de comun acord puterea voinței, pe care o afirmă rațiunea adevărului, și incapacitatea pe care o simte starea noastră umană. După cum dificultatea nu distruge nicidecum libertatea voinței, în același fel incapacitatea despre care spunem că se află în voință, nu din cauza altui lucru, ci fiindcă nu poate să țină rectitudinea sa fără dificultate, nu răpește voinței puterea de a persevera în rectitudine.

Caput VII

Quomodo fortior sit quam tentatio; etiam cum ab illa vincitur

DISC.: Sicut nequaquam valeo quod probas negare; ita nullatenus queo voluntatem fortiorem esse tentatione, cum ab ea superatur affirmare. Nam si voluntas servandi rectitudinem fortior esset quam tentationis impetus, fortius illa volendo quod tenet resisteret quam illa insisteret. Non enim aliunde scio me magis vel minus fortem habere voluntatem, nisi quia magis vel minus fortiter volo. Quapropter cum minus fortiter volo quod debeo, quam tentatio mihi suggerit quod non debeo: quomodo tentatio fortior non sit voluntate mea, non video.

MAG.: Ut video aequivocatio voluntatis te fallit.

Capitolul VII

Cum este <voința> mai puternică decât tentația, chiar când este învinsă de aceasta

DISC.: Cum nu sunt deloc în stare să neg ceea ce demonstrezi, tot astfel nu pot să afirm că voința este mai puternică decât tentația când este învinsă de ea. Căci dacă voința de a păstra rectitudinea ar fi mai puternică decât asaltul tentației, <voința> ar rezista cu mai multă putere în a voi ceea ce deține, decât ar putea insista <tentația>. Nu știu să am o voință mai mult sau mai puțin puternică din altă parte, decât din faptul că vreau cu mai multă sau mai puțină putere. Astfel, când vreau ceea ce trebuie cu mai puțină putere decât tentația mi-ar oferi ceea ce nu trebuie, nu văd în ce fel tentația nu ar fi mai puternică decât voința mea.

MAG.: După cum văd, echivocul cuvântului <voință> te induce în eroare.

DISC.: Ipsam vellem aequivocationem cognoscere.

MAG.: Sicut visus aequivoce dicitur, ita et voluntas. Vocamus enim visum ipsum instrumentum videndi, id est radium procedentem per oculos quo sentimus lucem et quae sunt in luce; et dicimus visum, ipsius opus instrumenti quando illo utimur, id est visionem. Eodem modo dicitur voluntas, ipsum instrumentum volendi, quod est in anima, et quod convertimus ad volendum hoc vel illud, sicut visum ad videndum diversa convertimus; et dicitur voluntas usus eius voluntatis, quae est instrumentum volendi, sicut dicitur visus, usus eius visus, qui est instrumentum videndi. Sicut igitur visum qui est instrumentum videndi habemus etiam cum non videmus, visus autem, qui est opus eius, non est nisi cum videmus: ita voluntas, instrumentum scilicet volendi, semper est in anima, etiam cum non vult aliquid, velut cum dormit; voluntatem vero, quam dico usum sive opus eiusdem instrumenti, non habemus nisi quando volumus aliquid. Illa igitur voluntas, quam voco instrumentum volendi, una et eadem semper est, quidquid velimus; illa vero, quae opus eius est, tam multiplex est, quam multa et quam saepe volumus; quemadmodum visus, quem etiam in tenebris vel clausis oculis

DISC.: Aș vrea să cunosc însuși echivocul.

MAG.: După cum se spune „văz" în mod echivoc, la fel se întâmplă și cu „voința". Numim „văz" însuși instrumentul pentru a vedea, adică raza care ajunge la ochi, prin intermediul căreia simțim lumina și cele ce sunt în lumină; și mai numim „văz" acțiunea instrumentului însuși când ne folosim de el, adică vederea. În același fel, se numește „voință" însuși instrumentul pentru a voi, care există în suflet și pe care îl direcționăm pentru a voi una sau alta, așa cum direcționăm vederea pentru a vedea diverse lucruri. Și se numește „voință" utilizarea acestei voințe care este instrumentul pentru a voi, la fel cum se numește „văz" utilizarea acestui văz, care este instrumentul pentru a vedea. După cum posedăm văzul, care este instrumentul pentru a vedea chiar și când nu vedem, iar vederea, care este acțiunea lui, nu există decât atunci când vedem, în același fel voința, adică instrumentul de a voi, există întotdeauna în suflet, chiar și când nu vrea nimic, ca atunci când, de exemplu, ar dormi; însă nu avem cu adevărat voința, pe care o numesc utilizarea sau acțiunea aceluiași instrument, decât atunci când vrem ceva. Prin urmare, acea voință pe care o numesc instrumentul pentru a voi este

habemus, semper idem est, quidquid videamus; visus autem, id est opus eius, qui et visio nominatur, tam numerosus est quam numerosa, et quam numerose videmus.

DISC.: Plane video et amo hanc voluntatis discretionem, et iam mihi videor videre, quam ex eius ignorantia patiebar deceptionem. Sed tamen tu prosequere quod incepisti.

MAG.: Cum ergo videas duas voluntates esse, instrumentum scilicet volendi, et opus eius, in qua harum duarum intelligis fortitudinem constare volendi?

DISC.: In illa quae est instrumentum volendi.

MAG.: Si ergo scias virum ita fortem, ut eo tenente taurum indomitum, taurus non possit se movere, et videas eundem virum ita tenentem arietem, ut ipse aries sese de manibus eius excutiat: putabis

mereu una și aceeași, orice am dori; iar cea care este acțiunea ei este atât de multiplă, pe cât de multe și de frecvent voim. În același fel, văzul pe care îl avem chiar și în întuneric sau cu ochii închiși este întotdeauna același, orice am vedea ; iar văzul, adică acțiunea lui, care se numește vedere, este atât de numeros, pe cât de numeroase sunt obiectele și pe cât de des le privim[26].

DISC. : Văd limpede și îmi place această diferențiere a voinței. Acum îmi dau seama cât mă putea înșela ignorarea ei. Dar tu continuă ce ai început.

MAG. : Dacă vezi, așadar, că voințele sunt două, adică instrumentul pentru a voi și acțiunea sa, în care dintre acestea două crezi că se află puterea de a voi?

DISC. : În cea care este instrumentul pentru a voi.

MAG. : Atunci, dacă am ști că un bărbat este atât de puternic încât, de ar ține un taur sălbatic, taurul nu ar putea să se miște, și dacă îl vezi pe acest bărbat ținând un berbec, astfel ca berbecul să scape

ne illum minus fortem in tenendo arietem quam in tenendo taurum?

DISC.: Illum quidem non dissimiliter fortem in utroque illo opere iudicabo, sed eum sua fortitudine non aequaliter uti fatebor. Fortius enim operatur in tauro, quam in ariete. Sed ille fortis est, quia fortitudinem habet; actio vero eius fortis dicitur quia fortiter fit.

MAG.: Sic intellige voluntatem, quam voco instrumentum volendi, inseparabilem et nulla alia vi superabilem fortitudinem habere, qua aliquando magis, aliquando minus utitur in volendo. Unde quod fortius vult, nullatenus deserit, oblato eo quod minus fortiter vult; et cum offertur quod vult fortius, statim dimittit quod non pariter vult; et tunc voluntas – quam dicere possumus actionem instrumenti huius, quoniam agit opus suum, cum vult aliquid – tunc inquam, voluntas actio magis vel minus fortis dicitur, quoniam magis vel minus fortiter fit.

din mâinile lui, vei socoti oare că el este mai puțin puternic atunci când ține berbecul decât atunci când ține taurul?

DISC.: Nu voi gândi că el este în mod inegal puternic în fiecare din cele două eforturi, ci voi mărturisi că nu își folosește puterea în mod egal. De fapt, se acționează mai greu în privința taurului decât a berbecului. Însă, întrucât are forță, el este puternic; iar acțiunea se numește puternică, fiindcă este înfăptuită cu putere.

MAG.: Înțelege, prin urmare, că voința pe care o numesc instrumentul pentru a voi are o putere, inseparabilă și neînvinsă de nici o altă forță, pe care să o folosească uneori mai mult, alteori mai puțin în a voi. Din această cauză, el nu părăsește ceea ce dorește mai puternic, chiar dacă îi este oferit acel lucru pe care îl dorește mai puțin. Și când este oferit ceea ce vrea cu mai multă putere, renunță pe loc la ceea ce nu dorește tot atât de mult. Și atunci voința – pe care o putem numi acțiune a acestui instrument, deoarece conduce efortul său când vrea ceva – este numită o acțiune mai mult sau mai puțin puternică, pentru că se întâmplă cu mai multă sau mai puțină putere.

DISC.: Aperta iam mihi esse quae explicas necesse est ut fatear.

MAG.: Vides igitur quia, cum homo habitam rectitudinem voluntatis aliqua ingruente deserit tentatione, nulla vi aliena abstrahitur, sed ipsa convertit se ad id quod fortius vult.

DISC.: Trebuie să mărturisesc că cele ce îmi explici îmi sunt acum clare.

MAG.: Vezi aşadar că atunci când omul părăseşte rectitudinea voinţei pe care o are, când apare vreo tentaţie, nu este împiedicat de nici o forţă străină, dar însăşi <voinţa> se orientează spre ceea ce doreşte cu mai multă putere.

Caput VIII

Quod nec Deus potest auferre voluntatis rectitudinem

DISC.: Nunquid vel Deus potest illi auferre rectitudinem?

MAG.: Vide quomodo non possit. Totam quidem substantiam, quam de nihilo fecit, potest redigere in nihilum, a voluntate vero habente rectitudinem, non valet illam separare.

DISC.: Huius tuae mihi inauditae assertionis multum a te rationem exspecto.

MAG.: Nos loquimur de illa voluntatis rectitudine, qua iusta dicitur voluntas, id est quae propter se servatur. Nulla autem est iusta voluntas, nisi quae vult quod Deus vult illam velle.

Capitolul VIII

Că nici Dumnezeu nu poate îndepărta rectitudinea voinței[27]

DISC.: Oare Dumnezeu poate să îi îndepărteze <voinței> rectitudinea?

MAG.: Iată în ce fel nu poate[28]. El poate, într-adevăr, ca întreaga substanță pe care a făcut-o din nimic s-o reducă la nimic, dar nu este în stare să separe rectitudinea de voința care o posedă.

DISC.: Aștept cu mare nerăbdare de la tine un raționament al acestei afirmații, neauzită de mine[29].

MAG.: Noi vorbim de acea rectitudine a voinței prin care voința se numește dreaptă, adică aceea care este păstrată pentru ea însăși. Dar nici o voință nu este dreaptă, în afară de cea care vrea ceea ce Dumnezeu dorește ca ea să vrea.

DISC.: Quae hoc non vult, plane iniusta est.

MAG.: Servare itaque rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, est unicuique eam servanti velle quod Deus vult illum velle.

DISC.: Sic oportet fateri.

MAG.: Si Deus separat hanc rectitudinem ab alicuius voluntate, aut volens facit hoc, aut nolens.

DISC.: Nolens non potest.

MAG.: Si itaque aufert alicuius voluntati praefatam rectitudinem vult quod facit.

DISC.: Absque dubio vult.

MAG.: Utique ab cuius voluntate vult separare eamdem rectitudinem, non vult eum rectitudinem servare voluntatis propter ipsam rectitudinem.

DISC.: Sic sequitur.

DISC.: Cea care nu dorește aceasta este, în mod evident, nedreaptă.

MAG.: Așadar, a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși înseamnă, pentru cineva care o păstrează, să vrea ceea ce Dumnezeu dorește ca el să vrea.

DISC.: Da, trebuie să admit.

MAG.: Dacă Dumnezeu separă această rectitudine de voința cuiva, face acest lucru fie voind, fie fără să vrea.

DISC.: Fără să vrea nu îl poate face.

MAG.: Deci dacă îndepărtează voinței cuiva rectitudinea despre care am vorbit mai înainte, vrea ceea ce face.

DISC.: Fără îndoială că vrea.

MAG.: Cu siguranță, dacă vrea să separe această rectitudine de voința cuiva, nu vrea ca el să păstreze rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși.

DISC.: Așa reiese.

MAG.: Sed iam positum est servare hoc modo rectitudinem voluntatis esse omni servanti velle quod Deus vult illum velle.

DISC.: Si positum non esset, ita tamen esset.

MAG.: Ergo si Deus saepe fatam rectitudinem tollit ab aliquo, non vult eum velle quod vult eum velle.

DISC.: Nihil consequentius, et nihil impossibilius.

MAG.: Igitur nihil magis impossibile, quam Deum rectitudinem voluntatis auferre. Quod tamen facere dicitur, quando non facit ut eadem rectitudo non deseratur. Porro diabolus, vel tentatio, ideo dicitur hoc facere, sive voluntatem ipsam vincere, et a rectitudine, quam tenet abstrahere, quoniam nisi permitteret ei aliquid aut minaretur auferre, quod magis quam ipsam rectitudinem vult, nullatenus ipsa se ab illa quam aliquatenus vult averteret.

DISC.: Sic planum mihi videtur quod dicis, ut nihil contra posse dici existimem.

MAG.: Dar s-a stabilit deja că a păstra în acest fel rectitudinea voinței înseamnă, pentru oricine o păstrează, a vrea ceea ce Dumnezeu dorește ca el să vrea.

DISC.: Chiar dacă nu s-ar fi stabilit, totuși așa este.

MAG.: Așadar, dacă Dumnezeu îndepărtează de la cineva rectitudinea de care am tot vorbit, <El> nu vrea ca <omul> să dorească ceea ce vrea <Dumnezeu> ca <omul> să dorească.

DISC.: Nimic mai logic și nimic mai imposibil.

MAG.: Deci nimic nu este mai imposibil decât ca Dumnezeu să îndepărteze rectitudinea voinței. Se spune totuși că face aceasta, atunci când nu face ca această rectitudine să nu fie părăsită. De fapt, de aceea se zice că diavolul sau tentația face aceasta ori că învinge voința însăși și că o ține departe de rectitudinea pe care o are, fiindcă, dacă <diavolul sau tentația> nu ar permite ceva <voinței> sau nu ar amenința-o că o îndepărtează, lucru pe care îl vrea mai mult ca rectitudinea însăși, <voința> nu s-ar întoarce nicidecum de la acea <rectitudine>, pe care oarecum o dorește.

DISC.: Mi se pare atât de evident ce spui, încât consider că nu pot zice nimic împotrivă.

Caput IX

Quod nihil sit liberius recta voluntate

MAG.: Cernis itaque nihil liberius recta voluntate, cui nulla vis aliena potest suam auferre rectitudinem. Nempe si dicimus quia, cum aliquis vult mentiri ne perdat vitam aut salutem, cogitur deserere timore mortis, aut tormentis veritatem: non est verum. Non enim cogitur magis velle vitam quam veritatem; sed quoniam vi aliena prohibetur utramque servare simul, ipsa eligit quod mavult, sponte utique, et non invita; quamvis in necessitate utramlibet deserendi posita sit non sponte, sed invita. Non enim minus fortis est ad volendum veritatem, quam ad volendum salutem, sed fortius vult salutem. Nam si praesentem videret gloriam aeternam, quam statim post servatam veritatem assequeretur, et inferni tormenta, quibus post mendacium sine mora traderetur: procul dubio mox virium sufficientiam ad servandam veritatem habere cerneretur.

Capitolul IX

Că nimic nu este mai liber ca dreapta voință

MAG.: Observi, prin urmare, că nimic nu este mai liber decât dreapta voință, căreia nici o forță străină[30] nu îi poate îndepărta rectitudinea. Cu alte cuvinte, dacă spunem că, atunci când cineva vrea să mintă ca să nu-și piardă viața sau sănătatea, este constrânsă la a părăsi adevărul de frica morții sau din cauza persecuțiilor, nu este adevărat. Căci ea nu este constrânsă la a vrea mai mult viața decât adevărul, dar, pentru că este împiedicată de o forță străină să le păstreze pe amândouă deopotrivă, ea însăși alege ceea ce preferă; în orice caz, <alege> de bunăvoie și neconstrânsă, deși s-a aflat în necesitatea de a o părăsi pe una din ele, nu de bunăvoie, ci împotriva voinței sale. Căci nu este mai puțin puternică în a vrea adevărul decât în a vrea sănătatea, dar sănătatea o dorește cu mai multă putere. Iar dacă ar vedea cu ochii săi gloria

DISC.: Aperte hoc videtur, cum majores vires exhiberet ad volendum salutem aeternam propter se, et veritatem propter praemium, quam ad servandam salutem temporalem.

veşnică pe care ar moşteni-o îndată ce-ar păstra adevărul, precum şi chinurile iadului cărora ar fi încredinţat fără întârziere după <ce ar alege> minciuna, fără îndoială că şi-ar da imediat seama că are putere suficientă pentru a păstra adevărul.

DISC.: Aceasta pare limpede, de vreme ce se foloseşte de o putere mai mare în a vrea mântuirea veşnică pentru ea însăşi şi adevărul drept răsplată, decât în a păstra sănătatea vremelnică.

Caput X

Quomodo peccans sit servus peccati; et quod majus miraculum sit, cum Deus reddit rectitudinem illam deserenti, quam cum reddit mortuo vitam

MAG.: Semper igitur habet rationalis natura liberum arbitrium, quia semper habet potestatem servandi rectitudinem voluntatis, propter ipsam rectitudinem, quamvis aliquando cum difficultate. Sed, cum libera voluntas deserit rectitudinem, per difficultatem servandi, utique post servit peccato, per impossibilitatem per se recuperandi. Sic ergo fit spiritus vadens, et non rediens, quoniam qui facit peccatum, servus est peccati. Quippe sicut nulla voluntas, antequam haberet rectitudinem potuit eam Deo non dante capere: ita cum deserit acceptam, non potest eam nisi Deo reddente recipere. Et majus miraculum existimo cum Deus voluntati

Capitolul X

Cum este păcătosul rob al păcatului; și că este un miracol mai mare când Dumnezeu redă rectitudinea celui ce a pierdut-o, decât atunci când îi redă unui mort viața

MAG.: Așadar natura rațională are întotdeauna liberul arbitru, întrucât are mereu facultatea de a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși, deși uneori cu dificultate[31]. Dar când voința liberă părăsește rectitudinea din cauza dificultății de a o păstra, în orice caz, după aceea, servește păcatului prin imposibilitatea de a o redobândi prin sine însăși. Deci ajunge, în aceste circumstanțe, „o suflare care trece și nu se mai întoarce"[32], fiindcă „cine trăiește în păcat este rob al păcatului"[33]. De aceea, după cum nici o voință, înainte de a avea rectitudinea, nu o poate dobândi dacă Dumnezeu nu i-o dă, în același fel nu o poate recâștiga, când o

desertam reddit rectitudinem, quam cum mortuo reddit vitam amissam. Corpus enim necessitate moriendo non peccat, ut vitam nunquam recipiat; voluntas vero per se rectitudinem deserendo, meretur ut illa semper indigeat. Et si quis sponte sibi mortem infert, non aufert sibi quod nunquam erat amissurus; qui vero voluntatis rectitudinem deserit, hoc abicit quod ex debito semper erat servaturus.

DISC.: Verum valde video quod dicis de servitute, qua servus fit peccati, qui facit peccatum; et de impossibilitate recuperandi desertam rectitudinem, nisi ab eo a quo prius data erat reddatur; et ut illam semper teneant, indesinenter considerandum est omnibus quibus datur.

părăsește pe cea primită, decât dacă Dumnezeu i-o redă[34]. Și consider un miracol mai mare când Dumnezeu redă voinței rectitudinea părăsită, decât atunci când redă unui mort viața pe care a pierdut-o. Căci trupul nu păcătuiește dacă moare din necesitate, nemaiprimind niciodată viață ; dar voința, părăsind rectitudinea prin ea însăși, merită să fie lipsită întotdeauna de <rectitudine>. Și dacă cineva își provoacă de bunăvoie moartea, nu îndepărtează de la sine ceea ce niciodată nu avea de gând să piardă ; însă cine pierde rectitudinea voinței renunță la ceea ce avea de păstrat pentru totdeauna din datorie.

DISC. : Văd cât este de adevărat ceea ce spui în privința servituții, prin care se face „rob al păcatului" „cine trăiește în păcat", și în privința imposibilității de a redobândi rectitudinea pierdută, decât dacă este redată de Cel de la care fusese dată mai înainte ; și toți cei cărora le este dată trebuie fără încetare să ia aminte, pentru a o păstra întotdeauna.

Caput XI

Quod ista servitus non auferat libertatem arbitrii

DISC.: Sed hac sententia multum repressisti exsultationem meam, quia me iam putabam esse securum hominem semper habere libertatem arbitrii. Quare ipsam servitutem exponi mihi postulo, ne forte libertati praefatae repugnare videatur. Utraque enim, scilicet haec libertas et servitus, in voluntate est, secundum quam liber aut servus est homo. Si ergo servus, quomodo liber? Aut si liber, quomodo servus?

MAG.: Si bene discernas; quando non habet praefatam rectitudinem, sine repugnantia et servus est et liber. Nunquam enim est eius potestatis rectitudinem capere cum non habet; sed semper est eius potestatis servare, cum habet. Per hoc quia redire non potest a peccato, servus est; et per hoc,

Capitolul XI

Că această servitute nu exclude libertatea alegerii

DISC.: Însă prin această afirmație ai reprimat cu mult entuziasmul meu, deoarece tocmai gândeam că omul este sigur că are pentru totdeauna libertatea alegerii. De aceea, îți cer să îmi explici însăși servitutea, ca nu cumva să pară în contradicție cu libertatea amintită mai sus. Fiecare din cele două, adică libertatea și servitutea, este <cuprinsă> în voință, în funcție de cât de liber sau de rob este omul. Prin urmare, dacă este rob, cum este liber? Iar dacă este liber, în ce fel este rob?

MAG.: Dacă distingi corect, când nu are rectitudinea respectivă, este și rob, și liber, fără contradicție. Niciodată nu ține de facultatea lui să obțină rectitudinea când nu o are, dar mereu depinde de el să o păstreze, când <deja> o posedă. Prin faptul că nu se poate întoarce de la păcat, este rob; prin

quia abstrahi non potest a rectitudine, liber est. Sed a peccato et eius servitute, nonnisi per alium potest reverti, a rectitudine vero, nonnisi per se potest averti, et a libertate sua nec per se, nec per alium potest privari. Semper enim naturaliter liber est ad servandam rectitudinem, si eam habet, etiam quando quam servet non habet.

DISC. : Sufficit mihi haec huius libertatis et servitutis, ut in eodem homine possint esse simul, facta concordia.

faptul că nu poate fi sustras rectitudinii, este liber. Iar de la păcat și de la robia lui nu se poate întoarce decât prin altcineva, în vreme ce de la rectitudine nu poate fi întors decât prin sine[35], și nu poate fi privat de libertatea sa nici prin sine, nici prin altcineva. Este liber întotdeauna, în mod natural, să păstreze rectitudinea, dacă o deține, chiar și atunci când nu o are ca să o păstreze.

DISC.: Această concordanță realizată între libertate și servitute m-a convins că ele pot exista deopotrivă în același om.

Caput XII

Cur cum homo non habet rectitudinem magis dicitur liber; quia, cum habet, non potest ei auferri, quam, cum eam habet servus; quia, cum non habet, per se non potest eam recuperare

DISC. : Sed multum nosse desidero cur quando non habet rectitudinem, magis dicitur liber; quia non potest ei ab alio auferri cum habet, quam cum rectitudinem habet, servus, quoniam eam non potest recuperare per se, cum non habet. Per hoc enim quia redire non potest a peccato, servus est; per hoc quia abstrahi non potest a rectitudine, liber est; et, sicut nunquam abstrahi potest, si habet, ita nunquam potest redire, si non habet. Quapropter sicut semper habet illam libertatem, ita semper habere videtur illam servitutem.

Capitolul XII

De ce un om, când nu are rectitudinea, se numește mai degrabă liber; pentru că, atunci când o are, nu îi poate fi îndepărtată, decât rob; deoarece, când nu o are, nu o poate recâștiga prin el însuși

DISC.: Aș dori mult să știu de ce, când nu are rectitudinea, mai degrabă este numit liber, căci nu îi poate fi îndepărtată de altcineva când o deține, decât rob, când are rectitudinea, pentru că nu poate să o recâștige prin sine însuși, când nu o are. Prin faptul că nu poate să se întoarcă de la păcat, este rob; prin faptul că nu poate fi sustras de la rectitudine, este liber; și după cum niciodată nu poate fi sustras <de la rectitudine> dacă o posedă, în același fel nu se poate întoarce niciodată <de la păcat la rectitudine>, dacă nu o are. Din care cauză, așa cum mereu are libertatea, tot la fel se pare că este mereu supus robiei.

MAG.: Ista servitus non est nisi impotentia non peccandi. Sive enim dicamus eam impotentiam esse redeundi ad rectitudinem sive impotentiam recuperandi, aut iterum habendi rectitudinem: non ob aliud est homo servus peccati, nisi quoniam per hoc quia nequit redire ad rectitudinem aut recuperare aut habere illam, non potest non peccare. Cum autem habet eamdem rectitudinem, non habet impotentiam non peccandi. Quare quando habet rectitudinem illam, non est servus peccati. Potestatem autem servandi rectitudinem semper habet, et cum rectitudinem habet, et cum non habet; et ideo semper est liber.

Quod autem quaeris cur quando non habet rectitudinem, magis dicitur liber idcirco quoniam ab alio non ei potest auferri, quando habet: quam tunc servus, cum habet rectitudinem, ideo quia non potest eam recuperare per se, quando non habet: tale est ac si quaeras cur homo cum sol abest magis dicitur habere potestatem videndi solem, propter hoc quia intueri illum potest, cum adest, quam dicitur cum sol adest, habere impotentiam videndi solem, quoniam quando abest non potest eum sibi facere praesentem. Sicut enim, etiam quando sol abest, habemus in nobis visum quo illum videmus, cum adest: sic etiam, quando voluntatis rectitudo nobis deest, habemus tamen in nobis aptitudinem intelligendi et volendi, qua eam possumus servare

MAG.: Această robie nu este altceva decât incapacitatea de a nu păcătui[36]. De fapt, vom spune sau că aceasta este incapacitatea de a se întoarce la rectitudine, sau că este incapacitatea de a recâștiga ori de a avea din nou rectitudinea: omul nu este rob al păcatului din altă cauză, decât pentru că nu poate să nu păcătuiască; <și aceasta> pentru că nu se poate întoarce la rectitudine, nici să o recâștige, nici să o aibă. Dar când are această rectitudine, are facultatea de a nu păcătui. De aceea, când are rectitudinea, nu este rob al păcatului. Iar facultatea de a păstra rectitudinea o deține întotdeauna, și când posedă rectitudinea, și când nu o posedă; și de aceea este mereu liber[37].

Tu întrebi de ce se spune că este mai degrabă liber când nu are rectitudinea, întrucât nu poate să îi fie îndepărtată de nimeni când o are, decât <că este> rob, când are rectitudinea, fiindcă nu poate s-o recâștige prin el însuși când n-o are; la fel este și dacă ai întreba de ce se zice că un om, când soarele lipsește, are mai degrabă facultatea de a-l vedea, pentru faptul că îl poate vedea când este prezent, decât că are incapacitatea de a-l vedea, când este prezent, pentru că nu îl poate face prezent când este absent. După cum, chiar când soarele este absent, avem în noi văzul prin care îl vedem când e prezent, în același fel, chiar când ne lipsește rectitudinea voinței, avem totuși în noi aptitudinea

propter se cum eam habemus. Et sicut quando nobis nihil deest ad videndum solem nisi praesentia eius, tunc solummodo non habemus illam potestatem, quam nobis facit eius praesentia: sic tantummodo quando nobis illa rectitudo deest, tunc habemus illam impotentiam, quam fecit nobis eius absentia. Semper igitur habet homo arbitrii libertatem, sed non semper servus est peccati,sed quando non habet rectam voluntatem.

DISC.: Si intente cogitassem quae supra dicta sunt, quando videndi potestatem in quatuor potestates distribuisti, non hic dubitassem. Quare fateor culpam huius dubitationis meae.

MAG.: Parcam tibi nunc, si deinceps ea quae dicimus sic praesentia, cum opus erit, habueris; ut ea nobis necesse non sit repetere.

DISC.: Gratam habeo tuam indulgentiam; sed ne mireris, si ea quae non consuevi cogitare, non sunt mihi propter unam auditionem semper omnia ad intuendum in corde praesentia.

MAG.: Dic adhuc si quid in deffinitione libertatis arbitrii, quam fecimus, dubitas?

de a înțelege și de a voi, prin care o putem păstra pentru ea însăși, când o avem. Și când nu ne lipsește nimic pentru a vedea soarele, decât prezența lui, numai atunci nu avem acea facultate pe care ne-o dă prezența lui; la fel, doar atunci când ne lipsește rectitudinea avem acea incapacitate pe care ne-o dă absența lui. Așadar omul are întotdeauna libertatea alegerii, dar nu este mereu „rob al păcatului", ci numai atunci când nu posedă dreapta voință.

DISC.: Dacă aș fi gândit cu atenție la cele ce s-au spus mai sus[38], când ai împărțit facultatea de a vedea în patru tipuri, nu m-aș fi îndoit în acest moment. Din această pricină, îmi mărturisesc vina îndoielii mele.

MAG.: Te voi ierta acum, dacă vei reține, în continuare, de va fi nevoie, cele pe care le rostim, astfel încât să nu trebuiască să le repetăm[39].

DISC.: Îți mulțumesc pentru indulgența ta, dar să nu te miri dacă cele pe care nu m-am obișnuit să le gândesc, fiindcă le-am auzit doar o singură dată, nu le am mereu pe toate prezente în suflet, pentru a le lua în considerare.

MAG.: Spune dacă te mai îndoiești cu privire la definiția pe care am dat-o libertății alegerii.

Caput XIII

Quod potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, sit perfecta deffinitio libertatis arbitrii

DISC.: Unum est, quod adhuc me aliquantulum in ea sollicitat. Nam saepe habemus potestatem servandi aliquid, quae tamen libera non est, ut aliena vi impediri non possit. Quamobrem cum dicis quia libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem: vide ne forte addendum sit, quod illam potestatem tam liberam esse designet, ut nulla vi superari possit.

MAG.: Si potestas servandi rectitudinem voluntatis, propter ipsam rectitudinem aliquando inveniri posset absque illa quam perspeximus libertate, expediret ut quod dicis adderetur. Sed cum dicta deffinitio sic perfecta sit ex genere et differentiis,

Capitolul XIII

Că „facultatea de a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși" este definiția completă a libertății alegerii

DISC.: Un singur lucru mă mai neliniștește puțin în momentul de față, în legătură cu libertatea alegerii. Avem adesea facultatea de a păstra ceva, care nu este totuși liberă, așa încât să nu poată fi împiedicată de o forță străină. De aceea, când spui că libertatea alegerii este facultatea de a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși, vezi dacă nu cumva ar trebui să adăugăm ceva care să însemne că acea facultate este într-atât de liberă, încât nu ar putea fi învinsă de nici o putere.

MAG.: Dacă facultatea de a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși ar putea fi surprinsă vreodată fără acea libertate pe care am examinat-o, ar fi util să se adauge ceea ce spui tu. Dar cum definiția menționată este, astfel, alcătuită

ut nec minus aliquid claudat, nec plus quam illa quam quaerimus libertas, nihil illi addendum, aut demendum intelligi potest. Est enim potestas, libertatis genus. Quod autem additum est, servandi, separat eam ab omni potestate quae non est servandi, sicut est potestas ridendi aut ambulandi. Addendo vero, rectitudinem, secrevimus eam a potestati servandi aurum, et quidquid non est rectitudo. Per additamentum voluntatis segregatur a potestate servandi rectitudinem aliarum rerum, ut virgae, aut opinionis. Per hoc autem quod dictum est, propter rectitudinem ipsam, dividitur a potestate servandi rectitudinem voluntatis propter aliud, ut cum servatur propter pecuniam, aut naturaliter. Servat enim naturaliter canis rectitudinem voluntatis, cum amat catulos suos, aut dominum suum sibi benefacientem. Quoniam igitur nihil est in hac deffinitione, quod non sit necessarium ad concludendam libertatem arbitrii rationalis voluntatis, et ad alia excludenda, sufficienter illa includitur, et alia excluduntur: nec abundans utique, nec indigens est haec nostra deffinitio. Itane tibi videtur?

DISC.: Mihi utique perfecta videtur.

complet din gen și diferențele <specifice>, încât nu cuprinde nici mai mult, nici mai puțin decât acea libertate pe care o analizăm, atunci nu se poate înțelege că ar fi ceva de adăugat sau de exclus. Căci „facultatea" este genul libertății. Iar ce s-a adăugat, <și anume expresia> „de a păstra", o separă de orice facultate care nu se referă la a păstra, așa cum este facultatea de a râde sau de a merge. Dar adăugând „rectitudinea", am separat-o de facultatea de a păstra aurul și tot ce nu înseamnă rectitudine. Prin adăugarea „voinței", se delimitează de facultatea de a păstra rectitudinea altor lucruri, precum a nuielei sau a gândului. Prin faptul că s-a spus „pentru rectitudinea însăși", este separată de facultatea de a păstra rectitudinea voinței pentru altceva, după cum nu este păstrată pentru bani sau în mod natural. De exemplu, câinele păstrează în mod firesc rectitudinea voinței când își iubește puii și pe stăpânul care îi face bine. Așadar, întrucât nu este nimic în această definiție care să nu fie necesar pentru a cuprinde libertatea alegerii a voinței raționale și pentru a exclude altele, și întrucât aceea este inclusă și suficientă, iar celelalte sunt excluse, definiția aceasta a noastră nu este nici prea largă, nici prea restrânsă. Nu crezi?

DISC.: Mie mi se pare întru totul completă.

MAG.: Dic ergo si quid vis amplius de libertate hac, propter quam imputatur illam habenti, sive faciat bonum, sive faciat malum. De hac enim sola nunc noster est sermo.

MAG.: Atunci spune, dacă vrei, altceva în plus cu privire la această libertate, datorită căreia cel care o deține fie că săvârșește binele, fie că săvârșește răul. De fapt, discuția noastră este acum doar despre această <libertate>.

Caput XIV

Divisio eiusdem libertatis

DISC. : Restat nunc ut dividas eamdem libertatem. Quamvis enim, secundum hanc deffinitionem, communis sit omni rationali naturae; multum tamen differt illa quae Dei est, ab illis quae rationalis creaturae sunt, et illae ab invicem.

MAG. : Libertas arbitrii alia est a se, quae nec facta est, nec ab alio accepta, quae est solius Dei; alia a Deo facta et accepta, quae est angelorum et hominum. Facta autem sive accepta, alia est habens rectitudinem quam servet; alia carens. Habens alia tenet, separabiliter; alia inseparabiliter. Illa quidem quae separabiliter tenent, fuit angelorum omnium, antequam boni confirmarentur et mali caderent; et est omnium hominum ante mortem, qui habent eandem rectitudinem. Quae vero tenet inseparabiliter, est electorum angelorum et hominum. Sed angelorum, post ruinam reproborum, et hominum, post mortem suam. Illa autem quae caret

Capitolul XIV

Clasificarea acestei libertăți

DISC.: Rămâne acum să clasifici această libertate. Deși, potrivit acestei definiții, <libertatea> este comună fiecărei naturi raționale, totuși cea care este a lui Dumnezeu diferă mult de cele ce aparțin ființelor raționale, iar ele, la rândul lor, <diferă între ele>.

MAG.: Una este libertatea alegerii prin sine, care nu este nici făcută, nici primită de la cineva <și> care îi aparține numai lui Dumnezeu, și alta este cea creată de Dumnezeu și primită <de la Dumnezeu>, care este a îngerilor și a oamenilor. Iar în privința celor create sau primite, se întâmplă ca unele să aibă rectitudinea pe care s-o păstreze, altora să le lipsească. Având <rectitudinea>, unele există separat, altele neseparat. Acela care există separat a fost al tuturor îngerilor, înainte ca cei buni să se confirme și cei răi să cadă; și este al tuturor oamenilor, înainte de moarte, care au rectitudinea aceasta. Cel care cu adevărat există neseparat este al îngerilor și al

rectitudine, alia caret recuperabiliter, alia irrecuperabiliter. Quae recuperabiliter caret, est tantum in hac vita omnium hominum illa carentium, quamvis illam multi non recuperent. Quae autem irrecuperabiliter caret, est reproborum hominum et angelorum; sed angelorum post ruinam, et hominum post hanc vitam.

DISC.: De deffinitione et divisione libertatis huius Deo annuente sic mihi satisfecisti, ut nihil queam invenire, quod necesse habeam de illis interrogare.

Sed quoniam libero arbitrio praescientia et praedestinatio et gratia Dei videntur repugnare, gratissimum mihi erit, si eas illi non tam auctoritate sacra, quod a multis satis factum est, quam ratione, quod sufficienter factum nondum me memini legisse, concordare facias. Auctoritate vero ad hoc non indigeo, quia illam quantum ad hoc quod quaero pertinet, sufficienter novi et suspicio.

MAG.: De praescientia et praedestinatione similis et pariter difficilior quam de gratia quaestio est.

oamenilor aleşi. Dar este al îngerilor după căderea celor răi şi al oamenilor după această viaţă. Cel care este lipsit de rectitudine <poate fi lipsit>, dar având posibilitatea de a o recâştiga, sau poate fi lipsit într-un mod irecuperabil. Cel absent în mod recuperabil este numai în această viaţă, a fiecărui om, chiar dacă mulţi nu-l recâştigă. Iar cel ce lipseşte în mod irecuperabil este al îngerilor şi al oamenilor condamnaţi; dar al îngerilor după cădere şi al oamenilor după moarte.

DISC.: Atât de mult m-ai mulţumit, cu ajutorul lui Dumnezeu, în privinţa definirii şi diviziunii acestei libertăţi, încât nu mai pot găsi nimic să te întreb referitor la acestea.

Dar, întrucât preştiinţa, predestinarea şi graţia lui Dumnezeu par a fi incompatibile cu liberul arbitru, ar fi foarte plăcut pentru mine dacă ai putea găsi acordul lor, nu atât prin autoritatea Sfintelor Scripturi, cum au făcut-o mulţi într-o manieră satisfăcătoare, ci prin raţiune[40], căci nu îmi amintesc să fi făcut cineva asta până acum. Nu duc lipsa autorităţii în această privinţă, fiindcă pe aceasta am cunoscut-o şi o slăvesc în chip suficient, în măsura în care se referă la ceea ce te întreb.

MAG.: Despre preştiinţă şi predestinare, în egală măsură şi deopotrivă, cercetarea este mai dificilă decât în privinţa graţiei.

Note

1. Echivalarea libertății cu putința de a păcătui sau de a nu păcătui este o teză care aparține pelagianului Iulian, episcopul Aeclanului. *Cf.* Augustin, *Opus imperfectum contra Iulianum*, *apud* Italo Sciuto, „Introduzione" la Anselmo d'Aosta, *Libertà e arbitrio*, Nardini Editore, Firenze, 1992, p. 20.
2. Refuzul acestei omologări constituie axa dialogului. Doar după ce o asemenea determinare neutră a libertății este respinsă, caracterul ei angajat poate fi făcut evident.
3. Investigația lui Anselm vizează genul libertății. Capitolul XIV îl va indica cu precizie împreună cu diferențele care specifică diversele niveluri ale libertății.
4. *Cf.* Augustin, *De correptione et gratia*, în J.P. Migne, *P.L.*, c.11.32: *Quid erit autem liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato?*, „Ce va fi însă mai liber decât liberul arbitru, când nu va putea servi păcatului?"; *ibidem*, c.12.33: *Prima ergo libertas voluntatis erat posse non peccare; novissima erit multo major, non posse pecare*, „Așadar, prima libertate a voinței era de a putea să nu păcătuiești; cea de pe urmă va fi cu mult mai mare, de a nu putea să păcătuiești".
5. Amplificarea libertății nu este direct proporțională cu disponibilitățile („puterile", „facultățile") pe care și le însușește. Nu orice putere pe care voința a dobândit-o sporește libertatea acesteia.

6. Ioan 8, 34.
7. *Sponte* indică doar absența constrângerii, care nu este suficientă pentru a indica natura libertății. *Cf.* Sf. Augustin, *Retractationes*, I, 9, 6: *quia sponte homo, id est de libero arbitrio, cadere potuit, non etiam surgere* („Pentru că omul a putut cădea de bunăvoie, adică prin liberul arbitru, dar nu a putut să se și ridice" – *Retractiones*, trad. de N.I. Barbu, Editura Anastasia, București, 1997, p. 47). Pentru determinarea lui *sponte* ca absență a necesității, *cf.* Étienne Gilson, „Free-will and christian liberty", în *The Spirit of Medieval Philosophy*, Charles Scribner's Sons, New York, 1940, p. 309. Pentru Anselm, termenii *sponte*, *liberum arbitrium* și *potestas peccandi et non peccandi* sunt sinonimi. *Cf.* Italo Sciuto, *op. cit.*, p. 49.
8. „Noi păcătuim nu din necesitate, ci după voia noastră." *Cf.* Augustin, *De libero arbitrio,* traducere de Gheorghe I. Șerban, Editura Humanitas, București, 2004, p. 249.
9. Anselm distinge aici între arbitru (alegere) și libertatea arbitrului (alegerii). Dacă cel dintâi presupune doar absența constrângerii și este, prin urmare, o facultate neutră, cea din urmă conține orientarea către bine. Această diferențiere reia, într-o oarecare măsură, distincția formulată de Augustin între *libertas minor* și *libertas maior.* Pentru deosebirile dintre aceste două cupluri conceptuale, *cf.* Italo Sciuto, *op. cit.*, pp. 19-21 și Mary Clark, *Augustine: Philosopher of Freedom*, Desclé Company, New York, 1958, cap. „Anselmian and Augustinian Doctrines of Freedom Compared," pp. 159-176. Distincția este reluată și în *De concordia*: „Alegerea și libertatea prin care aceasta este numită liberă nu sunt unul și același lucru" (ed. Schmitt, p. 178).
10. Capitolul precedent a stabilit că putința de a păcătui nu aparține definiției libertății. Prezentul capitol a indicat, în schimb, că primul om a posedat această putință și că în virtutea ei a săvârșit păcatul. Întrucât nimeni nu

l-a constrâns în această direcție, acțiunea lui poate fi numită liberă (în sensul lui *sponte*); dar, deoarece această mișcare nu a angajat „facultatea de a nu păcătui și de a nu servi păcatului" (care constituie o determinare a libertății), ea nu poate fi numită liberă (*liber*).

11. *Non* din textul latinesc trebuie înlăturat (vezi traducerea textului în limba engleză menționată în bibliografie): *să fie capabili.*
12. Această incapacitate este efectul păcatului originar. În acest pasaj se face referire la două tipuri de grație: cea pe care îngerul și primul om o „avuseseră înainte" de cădere; și cea de care au nevoie după ce au săvârșit păcatul pentru a-și putea folosi libertatea. Cea dintâi corespunde unui sens larg al grației care cuprinde orice operă a lui Dumnezeu; cea de-a doua se referă la „ansamblul darurilor gratuite ale lui Dumnezeu care au ca scop mântuirea omului din starea căzută în care se află". *Cf.* Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1949, p. 198.
13. Afirmația discipolului corespunde raportului pe care Anselm îl stabilește între credință și înțelegere. În această privință, Anselm are un antecesor venerabil: Sf. Augustin. *Cf. De libero arbitrio*, ed. cit., p. 139: „Dar noi dorim ca ceea ce credem să și cunoaștem și să și înțelegem". Sursa scripturală a plasării rațiunii în proximitatea credinței este un text din Isaia (7, 9) care, în traducerea (incorectă, de altfel) a Septuagintei apare astfel: *nisi credideritis, non intelligetis* („dacă nu veți crede, nu veți înțelege"). Traducerea corectă este: „Dacă nu veți crede, veți fi zdrobiți". *Cf.* Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu,* traducere de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 117.
14. 1 Cor. 4, 7.
15. *Cf.* Sf. Augustin, *De canticu novo*, în J.P. Migne, *P.L.*, VIII: *Primus enim ille homo accepit liberum arbitrium*

rectum, „Căci cel dintâi om a primit libera alegere dreaptă".

16. În capitolul X, Anselm va sublinia că omul nu are posibilitatea de a redobândi prin sine însuşi rectitudinea, ci ea este dată de Dumnezeu prin graţia divină. *Cf.* Sf. Augustin, *De libero arbitrio,* ed. cit., p. 235: „Omul nu se poate ridica de la sine, aşa cum a căzut prin sine".
17. O libertate neutră poate admite o limitare sau o direcţionare a exercitării ei, dar aceasta nu o afectează ca libertate – pentru că, fiind în sine indiferentă, ea nu are înscrisă în propria-i structură un anumit mod de a se exercita. Libertatea angajată este prin natura ei orientată. Ea nu este mai întâi libertate, care, mai apoi, se determină într-o direcţie sau alta, ci este libertate doar întrucât se exercită *în vederea rectitudinii.* Libertate nu există în vederea *afirmării* ei ca libertate, ci a *confirmării* sale, adică a păstrării rectitudinii.
18. Termenul *iustitia* nu are, în vocabularul anselmian, sensul uneia dintre virtuţi, ci reprezintă esenţa însăşi a moralităţii. Ea constă într-un raport special la rectitudine, anume voirea acesteia pentru ea însăşi. Dar a voi rectitudinea înseamnă – după cum se va arăta în cap. VIII – a voi ceea ce vrea Dumnezeu. Astfel că *iustitia* constă în a voi ceea ce vrea Dumnezeu pentru că vrea Dumnezeu. *Cf. De veritate*, cap. XII.
19. Distingerea celor patru elemente al căror concurs (pozitiv sau negativ) este necesar pentru a face posibilă vederea are sensul de a indica diferenţa dintre instrumentul vederii (ochiul) şi condiţiile de care depinde actualizarea lui (celelalte trei elemente). Anselm va arăta că imposibilitatea actualizării instrumentului (caracterul lui inoperant) nu este echivalabil cu inexistenţa sa.

20. Primul membru al frazei se referă la *facultatea* de a păstra rectitudinea, cel de-al doilea, la *rectitudinea* însăşi.
21. Două dintre întrebările iniţiale ale discipolului îşi găsesc deja răspunsul: libertatea alegerii este facultatea de a păstra rectitudinea voinţei pentru rectitudinea voinţei şi, ca instrument, o avem întotdeauna. Ceea ce nu înseamnă că această facultate instrumentală este întotdeauna operantă.
22. *Cf.* Sf. Augustin, *De libero arbitrio*, ed. cit., p. 204 : „Nimeni nu voieşte ceva nevrând".
23. *Cf.* capitolul IX.
24. *Cf.* capitolul VIII: voinţa dreaptă este voinţa care vrea ceea ce Dumnezeu doreşte ca ea să vrea.
25. *Cf.* Sf. Augustin, *De libero arbitrio,* ed. cit., p. 249: „...noi păcătuim nu prin necesitate, ci prin voinţă".
26. *Cf.* Sf. Augustin, *De libero arbitrio*, ed cit., p. 185.
27. Tema imposibilităţii divine este discutată de Anselm şi în *Proslogion*, capitolul VII, intitulat „În ce fel este Dumnezeu atotputernic deşi multe nu le poate face", traducere de Al. Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, pp. 21-22 şi în *De ce s-a făcut Dumnezeu om?,* traducere, studiu introductiv şi note de Emanuel Grosu, Editura Polirom, Iaşi, 1997, cartea a II-a, cap. XVII, pp. 253-263. O analiză a acestui capitol poate fi găsită în Michel Corbin, „De l'impossible en Dieu – lecture du 8^e^ chapitre du dialogue du Saint Anselme sur la liberté", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66 (1982), pp. 523-550. Trimitem, de asemenea, la secţiunea a patra a postfeţei noastre.
28. Acest capitol nu trebuie plasat în continuitatea precedentelor trei. Dacă efortul argumentativ desfăşurat în cadrul acestora viza demonstrarea forţei voinţei în faţa tentaţiei, în prezentul capitol, imposibilitatea

îndepărtării rectitudinii nu îşi are sursa în vreo caracteristică a voinţei umane, ci în refuzul (constitutiv) al lui Dumnezeu de a fi contradictoriu. *Cf.* Michel Corbin, art. cit., pp. 546-547.

29. Surpriza căreia discipolul îi dă glas provine atât din faptul că Dumnezeu este declarat neputincios, cât şi din faptul că imposibilitatea acestuia de a distruge *ordinea morală* este afirmată simultan cu posibilitatea acestuia de a distruge *ordinea ontologică*. *Cf.* Italo Sciuto, *op. cit.*, p. 72, nota 20.
30. Termenul „forţa străină" se referă doar la tentaţie, nu şi la Dumnezeu. *Cf.* nota 28.
31. Dificultatea se referă la actualizare.
32. Psalmul 78, 39.
33. Ioan 8, 34.
34. *Cf.* Augustin, *De libero arbitrio*, ed. cit., p. 185.
35. Prin voinţa sa: *cf.* capitolul VI.
36. *Impotentia non peccandi.*
37. Concluzia paradoxală a acestui paragraf este că omul este liber chiar şi atunci când nu poate să nu păcătuiască. Limpezirea paradoxului presupune distingerea între *instrumentum* şi *usus*. Dat fiind că libertatea, în sensul de *instrumentum*, este întotdeauna prezentă, ea coexistă chiar şi cu inexistenţa propriului său *usus*, care înseamnă tocmai *impotentia non peccandi.*
38. *Cf.* cap. III.
39. Discipolul este dojenit pentru că nu a păstrat prezentă în minte distincţia care constituie cheia soluţionării dificultăţilor privitoare la libertate: cea dintre *instrumentum* şi *usus.*
40. Această solicitare este similară celei realizate la începutul tratatului. Răspunsul va fi oferit abia în tratatul *De concordia.*

Libertatea neputinței. Note asupra unor concepte modale anselmiene

Lectura *atentă* a unui text filosofic poate sfârși prin a ne violenta habitudinile de gândire. Însă, odată acest fapt petrecut, textul nu își epuizează menirea. Acest șoc inițial trebuie convertit în înțelegere: ceea ce ne-a pus pe noi înșine, mai întâi, în discuție trebuie să poată fi, mai apoi, luat în discuție. A trece într-un discurs cu sens ceea ce părea că se refuză, prin stranietatea sa, vreunei asemenea „domesticiri" este proba că interacțiunea cu textul a depășit registrul violentării pure (și goale). E semnul că experiența pe care am parcurs-o nu e una oarecare, că în urma ei am ajuns sporiți – măcar prin distanța pe care am dobândit-o față de obișnuințele noastre cogitative.

Sarcina exegetului constă în a facilita convertirea șocului în sens, a străinului într-un aproape. Acest efort de înțelegere este pândit de spectrul eșecului când este subordonat ambiției majore de a aduce problemele ivite la o deplină clarificare. Riscul este pierderea din vedere a distanței inițiale, cea care a generat întregul demers. Opțiunea de urmat, mai modestă,

constă în a organiza suita de probleme pe care le suscită textul astfel încât o chestionare eficace a lui să fie posibilă.

I. Interogația anselmiană

Anselm de Canterbury a redactat între anii 1080 și 1090, în vremea când era abatele mănăstirii din Bec, „trei tratate care servesc la studiul Sfintei Scripturi"[1]. Tema care adună aceste demersuri este rectitudinea, care poate fi definită concis ca adecvarea unei entități la propria ei finalitate. Primul dintre dialoguri, *Despre adevăr*, stabilește rectitudinea ca principiu de unificare al diverselor locuri de apariție ale adevărului, care ajunge astfel să fie definit ca „rectitudinea perceptibilă doar prin spirit"[2]. Al doilea tratat, *Despre libertatea alegerii*, optează pentru o definiție a libertății centrată în jurul aceluiași termen: „libertatea este facultatea de a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși"[3], iar ultimul opuscul (*Despre căderea diavolului*) pune căderea luciferică pe seama abandonării rectitudinii

1. *„Tres tractatus ad studium Sacrae Scripturae pertinentes"*, Anselm de Canterbury, prefața tratatului *De veritate* (în fapt, a întregii trilogii), ed. Schmitt, I, p. 173.
2. *„Veritas est rectitudo mente sola perceptibilis"*, Anselm de Canterbury, *De veritate*, cap. 11, ed. Schmitt, I, p. 160.
3. Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*, cap. XIII, p. 97.

voinței[4]. Unitatea tematică este însă dublată de o identitate privitoare la natura demersului.

Calea pe care aceste lucrări o urmează este cea proprie întregii opere anselmiene, aceea a „credinței care caută înțelegerea". Acest demers nu trebuie gândit ca o tentativă de a concilia două registre care sunt fiecare constituite și care posedă autarhie. Acea *ratio fidei* pe care o caută Doctorul Magnific presupune acceptarea dintru început a unei disparități: credința este cea care caută înțelegerea, un demers invers (bunăoară, al unei intelecții care ar suscita credința) nefiind conceptibil. Deschizându-se înspre rațiune, dar către una care îi este proprie, credința ajunge la aprofundare de sine. Aceste precizări sunt importante întrucât, în ciuda ambiției raționale din care se hrănesc toate aceste tratate[5], fiecare dintre ele se sprijină pe un verset scriptural[6].

4. Anselm de Canterbury, *De Casu diaboli*, ed. Schmitt, I, p. 299.
5. În *Despre libertatea alegerii*, cap. III, p. 25, discipolul îi solicită magistrului dezvoltarea unei afirmații căreia îi acordă întreaga sa adeziune (pe care o crede, dar pe care dorește să o și înțeleagă).
6. Dialogul *De veritate* pornește de la Ioan 14, 6 („Eu sunt calea, adevărul și viața"), dialogul *De libertate arbitrii* caută să expliciteze un alt pasaj ioaneic: „Oricine trăiește în păcat este rob al păcatului" (Ioan 8, 34), iar *De Casu diaboli* debutează cu întrebarea: „Aceste cuvinte ale Apostolului: «Ce lucru ai pe care să nu-l fi primit?» (1 Corinteni 4, 7) sunt spuse doar pentru oameni sau și pentru îngeri?"; *cf.* Anselm de Canterbury, *De Casu diaboli*, ed. cit., p. 234.

Nefiind vorba astfel de o separație netă între un uzaj natural și unul supranatural al rațiunii (a încerca aplicarea în cazul lui Anselm a unei asemenea distincții înseamnă a comite un anacronism), desfășurarea tezelor profesate de abatele din Bec ne va solicita un efort atât în spațiul pe care azi îl numim filosofic, cât și în cel teologic. Angrenajul teoretic în care Anselm plasează problema libertății umane conține deopotrivă referiri la etapele istoriei mântuirii, cât și descrieri ale mecanismelor noastre perceptive. Iar atunci când, în prefața trilogiei, este afirmată limitarea impusă discuției din *Despre libertatea alegerii*: „*Am încercat să arăt* doar forța naturală a voinței *pentru a păstra rectitudinea primită, iar nu cum este necesar pentru aceasta ca grația să survină*"[7], nu trebuie să înțelegem acest decupaj ca fiind trasat între planul conceptual și cel al credinței, ci ca o departajare în interiorul „*credinței care caută înțelegerea*".

Sursa augustiniană a acestui raport dintre credință și rațiune este indiscutabilă. Cu toate acestea, prin opțiunea sa, Anselm ia parte la o dezbatere decisivă pentru secolul al XI-lea, care îi opunea pe „dialecticieni" și „teologi"[8]. Cei dintâi refuzau, în numele rațiunii, orice

7. Anselm de Canterbury, prefața tratatului *De veritate*, ed. cit., p. 173 (sublinierea îmi aparține).
8. Pentru o prezentare a acestei dispute, se poate consulta, în limba română, Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 217-222.

recurs la autoritatea tradiției, astfel că „dialecticianul" Berengarius din Tours contesta legitimitatea interpretării tradiționale a euharistiei ca reală și substanțială transformare a pâinii și a vinului în trupul și sângele lui Cristos. Respectul excesiv pe care dialecticienii îl manifestau pentru puterile rațiunii a condus la o vehementă respingere a acesteia în mediile teologice: Petrus Damianus era convins de inutilitatea studiului filosofiei și, mai mult, chiar de nocivitatea ei. În această dispută există și o poziție conciliatoare: Lanfrancus din Pavia, antecesorul lui Anselm atât la abația din Bec, cât și la arhiepiscopatul din Canterbury, considera că dialectica nu este potrivnică credinței, dacă este înțelept folosită. Această poziție teoretică va fi preluată de Anselm, ea fiind, alături de susținerile augustiniene, sursa istorică a doctrinei *fides quaerens intellectum*.

Dialogul *Despre libertatea alegerii* debutează cu solicitarea discipolului de a afla modul în care pot fi soluționate aporiile privitoare la raportul dintre grație și liberul arbitru: „Întrucât se pare că liberul arbitru este incompatibil cu grația, predestinarea și prescința lui Dumnezeu, doresc să aflu ce este însăși libertatea alegerii și dacă pe aceasta o avem întotdeauna"[9]. La finalul tratatului, în lecțiunea anumitor manuscrise, poate fi găsită o solicitare similară: „Dar, întrucât prescința, predestinarea și grația lui Dumnezeu par a fi incompatibile cu liberul arbitru, ți-aș fi recunoscător dacă ai putea găsi acordul lor, nu atât prin autoritatea

9. Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*, cap. I, p. 11.

Sfintelor Scripturi, cum au făcut-o mulţi într-o manieră satisfăcătoare, ci prin raţiune"[10]. Acordul căutat, care părea a constitui tema dialogului, nu va fi tratat în mod expres decât într-o lucrare redactată două decenii mai târziu, *De concordia* (1108). Care este atunci sensul demersului din *Despre libertatea alegerii* şi care este conexiunea lui cu aporiile privitoare la graţie şi liberul arbitru? Teza care ne pare a articula desfăşurările ideatice din prezentul dialog este aceea că sursa acestor aporii este o înţelegere inadecvată a libertăţii. Astfel că, înainte şi în vederea dizolvării lor, Anselm îşi propune să indice „ce este însăşi libertatea alegerii şi dacă pe aceasta o avem întotdeauna"[11]. Dar dacă scopul urmărit de Anselm este o „clarificare preliminară" în vederea soluţionării respectivelor dificultăţi, trebuie să fim atenţi la modul în care Anselm le înţelege. Iată formularea lor extrasă din *De concordia*: „Întrucât pot fi găsite în Sfânta Scriptură versete care nu par a fi preocupate decât de graţie şi altele care par a stabili liberul arbitru singur, fără graţie [ca responsabil pentru mântuire – n.m.], au existat câţiva orgolioşi care au susţinut că eficacitatea virtuţilor se fondează doar pe libertatea alegerii; şi mulţi, în vremurile noastre, care disperă de pe urma faptului că liberul arbitru nu este nimic"[12]. Or, dacă identitatea celor care disperă de pe urma lipsei de forţă

10. *Ibidem*, cap. XIV, p. 105.
11. *Ibidem*, cap. I, p. 11.
12. Anselm de Canterbury, *De concordia*, ed. cit., p. 264.

a liberului arbitru nu este una imediat precizabilă[13], nu este nici un dubiu că „orgolioșii" avuți în vedere nu sunt alții decât discipolii lui Pelagius. Cel mai fervent adversar al pelagianismul a fost Augustin. Ținând seama de influența decisivă pe care acesta a avut-o asupra formației lui Anselm și de faptul că Doctorul Magnific a „moștenit" numeroase din structurile teoretice precizate de Doctorul Grației, ne pare utilă indicarea liniilor de forță ale teoretizărilor augustiniene privitoare la libertate.

13. Michel Corbin (*cf.* „Luange et grâce, nuit et jour", Introduction au *De concordia* et aux *Orationes et Meditationes*, în *L'Œuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*, vol. V, Les Éditions de Cerf, Paris, 1988, pp. 20-21) emite trei ipoteze privitoare la direcția din care provin asemenea susțineri: 1) un anume fatalism al Islamului; 2) reziduuri ale mentalității păgâne întâlnite de Anselm fie în Normandia, fie în Anglia; 3) o anume descurajare proprie mediilor monastice („călugări care se descurajează din pricina amânării promisiunii [*akedia*]"). Italo Sciuto, traducătorul italian al tratatului *Despre libertatea alegerii*, conjecturează în chip diferit: cei care „dispera" de pe urma ineficacității liberului arbitru nu ar fi decât susținătorii unei teze augustiniene extreme, potrivit căreia omul *in via* nu ar putea să nu păcătuiască (*non posse non peccare*); *cf.* Italo Sciuto, „Introduzione" la Anselmo d'Aosta, *Libertà e arbitrio*, Nardini Editore, Firenze, 1992, p. 17.

II. Augustin și polemicile privind liberul arbitru

Orice analiză a tezelor profesate de Augustin trebuie să țină seama de natura polemică a multora dintre scrierile sale. Din această pricină, trebuie să avem constant prezentă în minte doctrina pe care *opus*-ul augustinian respectiv caută să o combată, pentru a ne feri de răstălmăcirile pe care decontextualizările pot să le producă. În fapt, primul lector răuvoitor al lui Augustin a fost viitorul lui adversar teoretic, Pelagius. Lectura pe care acesta a aplicat-o tratatului *Despre liberul arbitru*, redactat de Augustin în 397, nu a ținut seama de mobilul opusculului: acela de a proba, împotriva maniheilor, că răul nu este o instanță coeternă lui Dumnezeu, că acesta nu are o realitate propriu-zisă și că forța lui de constrângere nu este irezistibilă. Decupajul pe care, din rațiuni polemice, Augustin l-a operat în discutarea problemei libertății l-a făcut să nu ia în discuție raportul ce se instituie între grație și liberul arbitru[14]. Pelagius însă a folosit susținerile din tratatul augustinian pentru a-și legitima propria doctrină[15].

14. Cu toate acestea, Augustin a indicat în *Retractationes* câteva pasaje în care un lector atent poate depista referiri la necesitatea grației pentru mântuire. *Cf. Retractiones*, traducere de N.I. Barbu, Editura Anastasia, București, 1997, pp. 39-46.
15. „Ereticii pelagieni se mândresc că aș fi apărat cauza lor"; *cf.* Augustin, *Retractationes*, ed. cit., p. 40.

Există câteva momente importante în care Augustin ia în discuție problema libertății. Mai întâi efortul său teoretic a vizat afirmarea – împotriva maniheilor – a libertății umane și a responsabilității pe care aceasta o are în privința apariției răului. Apoi, contra lui Pelagius, Augustin a căutat să facă vizibil caracterul precar al libertății umane, care, odată afectată de păcatul originar, este incapabilă să dobândească prin sine mântuirea. Luările de poziție antipelagiene ale lui Augustin au fost criticate ca fiind excesive de către niște călugări provensali și adrumentini (numiți, începând cu secolul al XVII-lea, semipelagieni), care pretindeau că afirmarea suveranității grației evacuează orice responsabilitate umană din opera mântuirii. În scrierile iscate de reproșurile acestora (mai cu seamă în *De gratia et libero arbitrio* și *De correptione et gratia*), Augustin a susținut deopotrivă suveranitatea grației și existența libertății umane, adăugând că maniera concilierii lor este incomprehensibilă.

Cele trei cărți ale tratatului din 397, *Despre liberul arbitru*, nu fac decât să aprofundeze întrebarea plasată ca subtitlu: *unde malum?* (de unde vine răul?)[16].

16. Din chiar modul în care problema este atacată rezultă ceva cu privire la natura răului. „Nu pot răspunde *malum esse* (răul este) pentru că nu pot întreba *quid malum?* (ce e răul?), ci doar *unde malum faciamus?* (cum se întâmplă să facem răul?). Răul nu e un a fi, ci un a face" – *cf.* Paul Ricœur, „Păcatul originar: studiu de semnificație", în *Conflictul interpretărilor*, traducere de Horia Lazăr, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999, p. 251.

Prima carte stabileşte că Dumnezeu nu este autorul răului şi că omul îl săvârşeşte „numai şi numai prin libera alegere a voinţei sale"[17]. A face răul nu înseamnă a opta în mod pozitiv, ci în mod negativ. Nu înseamnă a alege ceva, ci a abandona. Revine, mai precis, la a stabili o ierarhie nepotrivită în interiorul binelui: „A neglija pe cele [bunurile – n.m.] eterne şi a le prefera în locul lor pe cele temporale"[18]. Cartea a doua încearcă să elucideze „dacă însăşi această liberă alegere, graţie căreia avem capacitatea de a păcătui, ar fi trebuit sau nu ar fi trebuit să ne fie dată de cel care ne-a zidit"[19]. Răspunsul este afirmativ, întrucât libera alegere este premisa oricărui merit. În continuare, Augustin stabileşte o tripartiţie a bunurilor: există bunuri mari, adică virtuţile (chibzuinţa, tăria, cumpătarea, dreptatea), graţie cărora se trăieşte corect; există bunuri mici (trăsăturile frumoase ale trupurilor), fără de care se poate trăi corect; există totodată bunuri mijlocii (facultăţile sufletului), fără de care nu se poate trăi corect. Voinţa este plasată în rândul acestor bunuri de mijloc, datorită caracterul ei ambivalent. Pe de-o parte, ea (1) provine de la Dumnezeu şi (2) este indispensabilă unei vieţuiri virtuoase. Pe de altă parte, (3) ea poate fi folosită incorect. Odată stabilit că răul a urmat unui uz nepotrivit al voinţei, care este totuşi un bun, se naşte întrebarea

17. Augustin, *De libero arbitrio*, traducere de Gheorghe I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 127.
18. *Ibidem*, p. 125.
19. *Ibidem*.

care va determina desfășurările ideatice din cartea a III-a: „De unde provine acest impuls (*motus*) din cauza căruia voința se îndepărtează de binele imuabil și se îndreaptă spre bunurile nestatornice?"[20]. Această mișcare aparține voinței libere, adică unei voințe neconstrânse de nimic[21], iar efectul acestui impuls este acea inversare ierarhică indicată: preferarea bunurilor schimbătoare celor eterne. Dar „această mișcare de îndepărtare de Dumnezeu pe care noi am convenit să o numim păcat, ca orice păcat, provine din nimic"[22]. Or, asemenea răului, acest nimic al păcatului se refuză cuprinderii raționale, care, fiind un bine, poate să aibă în vedere numai binele. Înțelegerea poate să acceadă la efectele răului în ordinea binelui (inversiunea ierarhică), dar nu și la „substanța" răului (oricum, impropriu desemnată astfel). „Dacă ți-aș spune că nu știu de unde este [această abatere a voinței de la Dumnezeu – n.m.], te vei întrista probabil mult, dar ți-aș spune totuși adevărul. Întrucât nu e cu putință să se știe ceea ce nu există."[23]

Întrebarea călăuzitoare a tratatului („de unde vine răul?") poate fi reformulată: „Cum s-a produs căderea?". Răspunsul nu poate fi decât parțial: putem ști

20. *Ibidem*, p. 239.
21. „Nu păcătuim constrânși de o realitate superioară, pentru că o astfel de realitate este totodată bună, și nici de una egală sau inferioară, pentru că o astfel de realitate nu ne poate constrânge" (*Ibidem*, p. 257).
22. *Ibidem*, p. 235.
23. *Ibidem*, p. 233.

prin cine (libera voință a omului), dar nu putem ști în ce fel o voință destinată binelui a putut să îl părăsească. În polemica purtată împotriva lui Pelagius, Augustin a fost preocupat de indicarea efectelor pe care acest eveniment le-a avut asupra constituției omului. Teologia de un „optimism abuziv" (Marrou) profesată de Pelagius a minimalizat consecințele provocate de păcatul originar asupra naturii umane. Acesta era conceput drept un uzaj nepotrivit al liberului arbitru care nu a diminuat însă nici libertatea, nici bunătatea naturală a omului și, prin urmare, nici puterea acestuia de a face binele. Astfel că intervenția grației nu are loc asupra voinței înseși, care, nefiind coruptă, nu are nevoie de o asemenea asistență; aceasta constă doar în iertarea ofensei aduse lui Dumnezeu prin săvârșirea păcatului.

Experiența personală a lui Augustin l-a condus înspre infirmarea acestor susțineri chiar înainte ca ele să fie formulate[24]. *Confesiunile* pot fi citite – până la un punct, cel puțin – ca *récit*-ul dureros al celui care vede legea, dar nu o poate împlini. Dar dacă omului căzut nu îi stă în putință să împlinească legea doar prin sine, înseamnă că libertatea acestuia nu este identică celei pe care a posedat-o Adam. Este neîndoielnic totodată că și omul căzut posedă un tip de libertate. Trebuie, din această pricină, stabilită o diferențiere a gradelor libertății[25]:

24. *Cf.* Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1949, p. 206.

25. Pentru o diferențiere posterioară lui Augustin, dar nu fără de legătură cu susținerile sale, *cf.* Étienne Gilson,

libertatea în registru minor (*libertas minor*) este o libertate electivă care constă în absența constrângerii și care persistă și după cădere. Ea conține și posibilitatea de a face răul; de aceea, putem spune că ea este obiectul tratatului anti-maniheu redactat în 397. Augustin o determină fie ca necalificată moral, caz în care orientarea ei înspre bine se datorează grației, fie drept capabilă de a voi binele, dar nu într-un mod eficient[26]. Libertatea majoră (*libertas major*) este orientată exclusiv spre bine: ea diferă totuși în funcție de momentul din istoria mântuirii în care se găsește. Libertatea lui Adam consta în putința de a nu păcătui (*posse non peccare*)[27]. Libertatea eshatologică este determinată ca neputință de a păcătui (*non posse peccare*), iar *in via* libertatea majoră constă în eficiența liberului arbitru bine orientat, adică în eliberarea lui de către grație. Această eliberare este reflexul și participarea la libertatea eshatologică[28].

„Free-will and christian liberty", în *The Spirit of Medieval Philosophy*, Charles Scribner's Sons, New York, 1940, mai cu seamă pp. 314-315.

26. *Cf.* Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, ed. cit., p. 208.
27. *De correptione et gratia*, în *Œuvres de Saint Augustin, 24, Aux moines d'Adrumète et de Provence*, introducere, traducere și note de J. Chéné, J. Pitard, Desclée de Brouwer, Paris, 1954, p. 345.
28. „...această *novissima libertas* [care constă în *non posse peccare* – n.m.] este deja realizată în cei care au primit darul perseverenței, căci atât timp cât se află sub imperiul acestei grații, nu păcătuiesc." (*Ibidem*, p. 344)

Distincția dintre *libertas major* și *libertas minor* este superpozabilă, la Augustin (vom vedea și la Anselm), distincției dintre libertate și liber arbitru. Liberul arbitru este prezent constant (chiar și după cădere), libertatea nu poate fi dobândită după cădere decât sub imperiul grației. Omul este întotdeauna liber (în sens minor), dar odată ce a căzut nu mai poate fi liber (în sens major) decât dacă este eliberat (de către grație[29]).

Tratatul lui Anselm *Despre libertatea alegerii*, pe care călugărul benedictin l-a redactat la mai bine de șase secole distanță de polemicile lui Augustin, nu conține referiri decât la scrieri ale Doctorului Grației. A prezenta chiar și o eboșă a pozițiilor acestuia poate ține loc de *status quaestionis*.

III. Refuzul alternativei

Efortul teoretic al lui Anselm are ca obiect respingerea asimilării uzuale a libertății cu putința de a opta neconstrâns între termenii unei alternative. „A putea să

29. Există un sens propriu și un sens impropriu al grației. În sens impropriu, ea desemnează toate darurile lui Dumnezeu; doar în acest sens, și natura este o grație. În sens propriu, grația reprezintă „ansamblul darurilor gratuite ale lui Dumnezeu care au drept finalitate să facă posibilă mântuirea omului din starea de natură decăzută". *Cf.* Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, ed. cit., p. 198. Pelagius restrângea sensul grației la cel impropriu.

păcătuiești sau să nu păcătuiești" este o definiție improprie a libertății. Inacceptabilul ei provine din faptul că îl plasează pe cel care o exercită într-un „loc neutru" echidistant față de opțiunile care i se oferă. Or, o astfel de situare este incompatibilă cu o reflecție *angajată*, care se consideră pe sine secundară față de credință. Această adeziune inițială nu poate fi pusă în paranteză nici măcar metodologic: plasarea într-o poziție neutră de judecător sau arbitru ar fi semnul unei superiorități implicite pe care creatura rațională ar revendica-o față de Creator, cântărind dacă trebuie sau nu trebuie să îi acorde credința sa. Constituit prin punerea în discuție a ceea ce, pentru o gândire angajată, este inchestionabil (superioritatea Creatorului față de creatură[30]), locul neutru se dovedește a nu fi, de fapt, neutru. Din această pricină, gândirea libertății nu poate să pornească de la el. Dar definiția curentă a libertății mai conține încă un impediment. Ea nu poate fi aplicată lui Dumnezeu și îngerilor buni după confirmare, întrucât ei nu pot păcătui. Astfel că definiția libertății, pentru a putea îmbrățișa

30. *Cf. Proslogion*: „Căci dacă vreo minte ar putea gândi ceva mai bun decât tine, s-ar sui creatura deasupra Creatorului și l-ar judeca pe Creator. Ceea ce este absurd" (traducere de Al. Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p. 15). Absurdul care s-ar naște în urma unui asemenea gest ni se pare analog celui rezultat în urma plasării neutre față de păcat.

toate cazurile acesteia, nu trebuie să includă putința de a păcătui.

Chiar dacă rațiunile unei asemenea exigențe au dobândit evidență, putem totuși să ne întrebăm cum poate o definiție a libertății, care refuză să includă alternativa, să dea seama de faptul că omul poate dispune – poate accepta sau refuza – de numeroase lucruri. Unei asemenea obiecții i se poate răspunde indicând limitele pe care tratarea anselmiană le asumă. Trebuie reamintit că acest dialog a fost redactat pentru a servi studiului Sfintei Scripturi[31] – ca atare, „nu se ocupă de alt liber arbitru în afara celui fără de care nimeni nu merită mântuirea"[32]. Mai mult, nu orice fel de alternativă este exclusă și nu orice fel de indiferență blamată, ci doar aceea care pretinde să acapareze și zona raporturilor dintre creatură și Creator. Al treilea dialog al trilogiei, *De Casu diaboli*, se deschide cu întrebarea: „Aceste cuvinte ale Apostolului: «Ce lucru ai pe care să nu îl fi primit?» (1 Corinteni 4, 7) sunt spuse doar pentru oameni sau și pentru îngeri?"[33]. Atâta vreme cât își are

31. Anselm de Canterbury, prefața tratatului *De veritate*, ed. cit, p. 173.
32. Anselm de Canterbury, *De concordia*, ed. Schmitt, p. 195. Deși aparține unei lucrări redactate două decenii mai târziu, credem că această observație corespunde întru totul intenției anselmiene din *De libertate arbitrii*.
33. Anselm de Canterbury, *De Casu diaboli*, ed. Schmitt, I, p. 234.

propriul ca pe ceva datorat (dăruit), creatura rațională nu poate asuma postura indiferenței fără a comite simultan un act de impostură.

Scandalul rămâne totuși. Chiar dacă putința de a păcătui nu intră în definiția libertății, omul a putut totuși să păcătuiască (și chiar a păcătuit), iar pentru a-i putea fi imputată, această acțiune trebuie să fi fost săvârșită fără constrângere. Dar pare a exista o incompatibilitate între păcat și libertate. Atunci, ori omul a fost pedepsit pe nedrept (fiindcă a păcătuit din necesitate), ori definiția libertății este prea restrictivă (ca atare, ar trebui să conțină și putința de a păcătui). Ieșirea din această dificultate presupune depășirea prea rigidei opoziții dintre libertate și necesitate, arătându-se că cele două alternative nu epuizează posibilitățile de gândire ale problemei ivite, ba chiar că numai refuzul de a o formula în termenii acestui binom o poate conduce înspre soluția sa. Nu tot ceea ce se află la dispoziția unei creaturi, nu orice faptă pe care aceasta o poate săvârși pornind de la sine ține de libertatea ei. Lipsa de constrângere nu este echivalentă cu libertatea. Așadar primul om a păcătuit neconstrâns, chiar dacă această acțiune nu a implicat libertatea.

Anselm distinge, și această diferențiere are o semnificație centrală în cadrul tratatului, o acțiune făptuită „de bunăvoie" (*sponte*) de o acțiune liberă (*liber*): primul om „a păcătuit de bunăvoie (*sponte*), nesilindu-l vreun lucru ori vreo necesitate. Așadar a păcătuit prin alegerea sa, care era liberă, iar nu prin

aceea care o determină să fie liberă, adică prin facultatea prin care poate să nu păcătuiască şi să nu servească păcatului"[34]. Această formulă capătă sens odată ce admitem că, pentru a depista dacă o alegere este liberă, aceasta trebuie analizată în două momente. Mai întâi, înainte de opţiunea propriu-zisă: dacă nu există nici o forţă care să constrângă voinţa într-o direcţie anume, dacă ea este liberă faţă de necesitate, atunci alegerea ei poate fi numită liberă (*sponte*). Apoi, dacă nu există o astfel de constrângere, iar alegerea s-a îndreptat spre păstrarea rectitudinii (adică spre sursa însăşi a libertăţii), ea nu este doar liberă (*sponte*), dar este înfăptuită şi „prin aceea care o determină să fie liberă"[35]. În primul moment, libertatea este gândită pornind de la cel care o exercită; în momentul secund, pornind de la finalitatea pe care ea o posedă. În prima instanţă, sensul ei este autodeterminarea, în cea de-a doua, autoperfecţionarea. Primul sens priveşte o indeterminare psihologică şi o indiferenţă morală, al doilea se constituie tocmai prin depăşirea neutralităţii. Privilegierea celui de-al doilea moment este evidentă: veritabila libertate (cea pe care omul o împărtăşeşte cu Dumnezeu şi cu îngerii confirmaţi) este de găsit doar în acest registru, iar alegerea este chemată să dispară în această libertate care nu cunoaşte

34. Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*, cap. II, p. 23.
35. *Ibidem.*

indiferența[36]. De altfel, acest fapt este sugerat de chiar titlul tratatului: numindu-și *opus*-ul *De libertate arbitrii*, iar nu *De libero arbitrio*, cum era uzual, Anselm indică, subreptice, că ceea ce vizează nu este putința de a alege, ci condițiile în care aceasta devine liberă. Or, dacă Augustin mai accepta o echivocitate a libertății care îl făcea să distingă între sensul ei major și cel minor, Anselm va folosi adjectivul *liber* numai pentru desemnarea libertății veritabile (cea majoră, în sens augustinian), specializând *sponte* pentru celălalt sens.

Dacă în cazul cuplului conceptual libertate/necesitate demersul lui Anselm a avut menirea de a arăta că el nu epuizează spectrul de posibilități și că pot exista acțiuni care să nu cadă în nici unul dintre cele două registre (păcatul, bunăoară, nu a fost săvârșit din necesitate, dar nici din libertate, în sensul ei major), în cazul raportului libertate/putere Doctorul Magnific va căuta să arate eroarea pe care superpoziția lor curentă o adăpostește. Libertatea este o specie a puterii, mai exact, „puterea de a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși"[37].

---

36. „Există o putere de a păcătui și o putere de a nu păcătui care însoțesc libertatea pe perioada încercării, dar aceste puteri nu sunt echivalente și nu aparțin definiției libertății pentru că ele sunt chemate să dispară în *regnum gloriae*. Păcatul a fost liber fără ca definiția libertății să trebuiască să facă referire la păcat." *Cf.* Michel Corbin, „Introduction" la *L'Œuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*, vol. II, Les Éditions de Cerf, Paris, 1986, p. 193.
37. Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*, cap. XIII, p. 97.

Tocmai din această pricină, nu tot ceea ce se află „în puterea" unui agent, nu tot ceea ce poate actualiza spontan, pornind de la sine, aparține libertății sale. Mai mult chiar, dacă prin alternativă, creaturii îi este deschis un spectru al posibilului pe care alegerea orientată spre sursa libertății sale îl închide, revocându-l ca posibil aflat la dispoziția sa, ea devine astfel în privința lui neputincioasă, dar tocmai prin aceasta mai liberă. Libertatea a fost descrisă ca o specie a puterii, dar ea își dezvăluie propriul mai degrabă într-o neputință (privitoare la păcat). Libertatea care *nu poate* păcătui este mai liberă (și mai puternică) decât cea care *poate* păcătui. Schema conceptuală care articulează acest raport este, după Michel Corbin[38], următoarea: „non-x mai x decât cel mai x", exegetul francez arătând că sursa acesteia este biblică[39].

38. *Cf.* Michel Corbin, „Introduction" la *L'Œuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*, ed. cit., p. 189.

39. *Ibidem.* Referirea este la 1 Corinteni 1, 25: „Pentru că fapta lui Dumnezeu, socotită de către oameni nebunie, este mai înțeleaptă decît înțelepciunea lor...". Pozitivitatea neputinței este o temă ce poate fi întâlnită și la Platon. În *Hippias minor*, „versatilul" (*polytropos*) Ulise, cel capabil deopotrivă să mintă și să spună adevărul, este opus „simplului" (*haplos*) Ahile, care nu are puterea de a minți (cel puțin nu voluntar). Privilegiat este cel din urmă, ale cărui atribute: „dintr-o bucată și cât se poate de sincer" (365 b4-5) sunt cele care îi revin și Zeului în *Republica*. Pentru această apropiere, *cf.* Al. Baumgarten, *Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iași, 2003. Nu poate fi vorba însă de o filiație între poziția platonică și cea anselmiană, pentru simplul motiv că secolul al XI-lea latin nu cunoștea acest text platonician.

Dualitatea dintre rațiune și voință în gândirea libertății care a hrănit disputele secolului al XIII-lea nu este prezentă la Anselm. Aceasta nu înseamnă că nu putem depista, datorită legatului augustinian, o accentuare a dimensiunii volitive a libertății; în fond, ea constă în „facultatea de a păstra rectitudinea *voinței* pentru rectitudinea însăși". Dar această privilegiere nu conduce la deprecierea celuilalt termen: la Petrus Lombardus, libertatea apare ca *facultas voluntatis et rationis*[40], „austerul" doctor al Bisericii mărturisind astfel lipsa de tensiune dintre voință și rațiune în cadrul libertății.

IV. *Assertio inaudita*

După ce în primele patru capitole ale tratatului stabilise că libertatea alegerii constă în „facultatea de a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși" și că ea persistă chiar și atunci când rectitudinea este absentă, în următoarele trei capitole Anselm a afirmat forța de nedislocat pe care voința dreaptă o are în raport cu tentația. Fraza care deschide cel de-al optulea capitol: „Dumnezeu poate, într-adevăr, ca întreaga substanță pe care a făcut-o din nimic să o reducă la nimic, dar nu este în stare să separe rectitudinea de voința care o posedă" reprezintă pentru discipol o

40. *Liber Sententiarum* II, d. 24, c. 3., *apud* Italo Sciuto, „Introduzione" la Anselmo d'Aosta, *Libertà e arbitrio*, ed. cit., p. 23.

afirmație nemaiauzită (*assertio inaudita*). Elucidarea ei reclamă dintru început ca ea să nu fie plasată în continuitate cu discuția din precedentele trei capitole: imposibilitatea lui Dumnezeu de a separa rectitudinea de voința care o posedă nu poate fi pusă în paralel cu neputința tentației de a învinge voința dreaptă. Ilegitimitatea unei asemenea omologări este, pentru *intellectus fidei*, o evidență, iar a o lua în calcul (fie și de pe pozițiile unei pretinse „neutralități metodologice") înseamnă, pentru acesta, a-și ruina propriile temelii[41]. Astfel că, pentru a proba imposibilitatea ca rectitudinea să fie separată de voința care o posedă, nu trebuie afirmată tăria voinței (precum în cazul tentației), ci trebuie, mai degrabă, invocat un refuz divin în această privință.

41. Nu e vorba de afirmarea autonomiei și a forței pe care o posedă voința față de ceea ce îi este exterior, acesta urmând a fi luat în două sensuri: ispita și Dumnezeu. Mai întâi, cele două instanțe nu pot fi plasate în conjuncție, într-atât de radicală este distanța ontologică ce le separă. Apoi, exterioritatea față de Dumnezeu a omului este problematică, dacă ar fi să ne referim doar la acel *interior intimo meo* al lui Augustin, „magistrul" lui Anselm. *Cf.* și în Michel Corbin, „De l'impossible en Dieu – lecture du 8[e] chapitre du dialogue du Saint Anselme sur la liberté", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66 (1982), p. 527. Potrivit autorului citat, ipoteza unui Dumnezeu care îndepărtează rectitudinea trebuie interpretată mai degrabă ca o culme a tentației decât ca o posibilitate echivalentă acesteia, dar de sens contrar (*cf.* studiul citat, pp. 546-547).

În fapt, surpriza căreia îi dă glas discipolul se naște din neputința de a concilia această imposibilitate cu inchestionabila atotputernicie a lui Dumnezeu. O discuție privitoare la modul în care aceste registre pot fi împăcate a mai fost purtată de Anselm în *Proslogion*[42] și în *De ce s-a făcut Dumnezeu om ?*[43]. Argumentația – care se desfășoară într-o manieră asemănătoare în aceste lucrări – se sprijină pe doi piloni: mai întâi pe dezvăluirea ambiguității cuprinse în verbul „a putea", care, în mod curent, desemnează atât o acțiune al cărei agent este subiectul („cineva poate să învingă"), cât și o acțiune în care subiectul este pacient („acel om poate fi învins")[44]. Or, un uzaj riguros al verbului „a putea" ar impune ca acesta să fie folosit doar pentru cazurile în care subiectul este totodată agent. Al doilea punct de sprijin al raționamentului constă în definirea univocă a puterii: puterea este numai putere de a face binele, astfel că, de fiecare dată când se făptuiește altminteri, „nu o putință, ci o neputință este dovedită"[45]. Ceea ce se petrece în acest fel este o

42. *Cf.* Anselm de Canterbury, *Proslogion*, cap. 7, „În ce fel este Dumnezeu atotputernic, deși multe nu le poate face", ed. cit., pp. 21-22.
43. *Cf.* Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om ?*, traducere, studiu introductiv și note de Emanuel Grosu, Editura Polirom, Iași, 1997, cartea a II-a, cap. 17, pp. 253-263.
44. Exemplele îi aparțin lui Anselm; *ibidem*, p. 255.
45. *Cf.* Anselm de Canterbury, *Proslogion*, ed. cit., p. 21.

resemnificare a conceptului de „totalitate", cuprins în cel de „a*tot*puternicie"[46]. Acesta nu este identificabil cu totalizarea posibilităților pe care intelectul uman le poate proiecta: întrucât omul „poate și prin neputință", posibilitățile de acest tip (a minți, a înșela) trebuie negate atunci când se întâmplă să fie spuse despre Dumnezeu, care este „cu atât mai atotputernic cu cât nu poate nimic prin neputință și nu este în puterea nimănui"[47]. Discriminând posibilitățile „pozitive" de cele „negative", Anselm va propune o totalizare a lor, care să nu ignore această operație: „totalitatea" cuprinsă în conceptul de „atotputernicie" se constituie prin afirmarea posibilităților „pozitive" și negarea celor „negative" (subsumabile termenului generic de „păcat"). Resemnificarea pe care o suferă acest concept nu este lipsită de urmări asupra conceptului cu care acesta este compus – cel de putere. Puterea nu crește odată cu lărgirea spectrului de care ea dispune; afirmarea ei veritabilă constă în a putea binele și a nu putea răul. Privit dinspre o putere indiferentă, acest raport poate fi schematizat astfel: „un non-x mai x decât cel mai x" (o ne-putință – în privința păcatului – mai puternică decât orice putere).

46. O investigație mai detaliată asupra acestei manevre anselmiene poate fi găsită în Michel Corbin, „De l'impossible en Dieu – lecture du 8^{e} chapitre du dialogue du Saint Anselme sur la liberté", art. cit., pp. 523-550.

47. *Cf.* Anselm de Canterbury, *Proslogion*, ed. cit., p. 22.

A putea non-x-ul revine, în limbajul lui Anselm, la „a putea prin neputință"[48].

Argumentația din capitolul VIII al dialogului *Despre libertatea alegerii* urmează același traiect, cu specificările cuvenite. Pentru a îndepărta rectitudinea de voința care o posedă, Dumnezeu trebuie să vrea acest lucru. O voință posedă rectitudine atunci când aceasta vrea ceea ce Dumnezeu vrea ca ea să vrea. Or, efectuând manevra incriminată, Dumnezeu nu ar vrea ceea ce El Însuși vrea. Aceasta conduce la o contradicție, iar a fi contradictoriu este pentru Dumnezeu o imposibilitate. Deci Dumnezeu nu poate separa rectitudinea de voința care o posedă[49].

Chiar dacă demonstrația nu aduce acest fapt la evidență, teza pe care capitolul VIII o propune este mai îndrăzneață. Nu este afirmată doar neputința lui Dumnezeu de a „putea ceva prin neputință", ci imposibilitatea acestuia de a separa rectitudinea de voința care o posedă este asertată chiar în condițiile în care acesta „ar reduce la nimic întreaga substanță pe care a făcut-o din nimic"[50]. Această susținere capătă sens doar atât

48. „Căci ar fi mai degrabă neputință decât putere, dacă ar putea voi să mintă sau să înșele, sau să-și schimbe o hotărâre pe care mai înainte o voise de nestrămutat", *cf.* Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*, ed. cit., cartea a II-a, cap. 17, p. 257.
49. Am rezumat desfășurarea ideatică din capitolul VIII al acestui tratat.
50. *Ibidem*, p. 137.

timp cât păstrăm în minte caracterul privilegiat al raportului dintre Dumnezeu şi om. Michel Corbin[51] a argumentat în favoarea sesizării mizei cristologice a acestui capitol (şi prin medierea lui, a întregului tratat), considerând că doar în acest fel afirmaţiile lui Anselm pot dobândi sens şi întemeiere.

Discuţia asupra omnipotenţei divine care „nu poate nimic prin neputinţă" nu este una periferică în cadrul tratatului. Ea poate fi privită mai degrabă ca o reluare a temei centrale: pozitivitatea neputinţei. La fel cum atotputernicia divină nu este, de fapt, limitată prin faptul că refuză să poată înfăptui răul, tot aşa libertatea umană se dovedeşte mai liberă tocmai atunci când dobândeşte neputinţa de a mai păcătui.

V. O libertate inoperantă

Adevărata libertate a omului, cea pe care tratatul anselmian căuta să o determine, trebuia să fie împărtăşită de acesta cu Dumnezeu şi cu îngerii buni (după confirmarea lor). Păcatul (sau, mai precis, posibilitatea săvârşirii lui) trebuia, prin urmare, exclus din definiţia ei. Libertatea ajunge astfel să fie determinată drept „facultatea de a păstra rectitudinea voinţei pentru rectitudinea însăşi"[52]. Această definiţie, pentru a-şi confirma

51. Michel Corbin, „De l'impossible en Dieu – lecture du 8e chapitre du dialogue du Saint Anselme sur la liberté", art. cit., p. 545.

52. Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*, cap. XIII, p. 97.

genericitatea, trebuia să dea seama și de statutul omului căzut. Or, căderea înseamnă tocmai pierderea rectitudinii. Mai poate fi menținută aceeași definiție și într-un asemenea caz? Răspunsul la această întrebare trebuie să țină seama de faptul că, pe lângă rectitudine, definiția libertății mai pune în lumină un alt element prezent în constituția ei: „facultatea de a o păstra", care trimite la voință.

Voința, asemenea oricărei alte facultăți posedate de om, conține un echivoc. Pentru explicitarea acestuia, Anselm consideră utilă analogia cu vederea. Pentru a putea vedea ceva, trebuie să fie întrunite câteva condiții: (1) să existe un organ (instrument) pentru aceasta (în speță, ochiul); (2) obiectul să fie prezent în raza de acțiune a instrumentului (în câmpul vizual); (3) trecerea la act a disponibilității prezente în instrument să fie posibilă (adică să nu fie blocată de întuneric, o mână care să acopere ochii etc.). Dacă atât instrumentul, cât și obiectul și intermediarul sunt favorabile, actul vederii se poate petrece. Chiar dacă depinde de toți acești factori, numele de „vedere" nu poate fi revendicat decât de două instanțe: (1) putința vederii (*instrumentum*) și (2) actul vederii (*usus*), adică sinteza celor trei factori. Dar imposibilitatea atribuirii celui de-al doilea sens (*usus*) nu antrenează imposibilitatea și în privința celui dintâi (*instrumentum*). Despre un om care, având putința vederii (ochi sănătoși), se găsește în întuneric nu vom spune că este orb.

Într-o manieră similară, trebuie să distingem în cazul libertății (*i.e.* al „facultății de a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși") instrumentul de actualizarea lui, pentru care acesta nu este suficient. Atunci când rectitudinea nu este prezentă (*i.e.* după cădere), instrumentul nu este, pentru aceasta, anihilat, ci doar actualizarea lui este blocată. Dar ce înseamnă pentru libertate a se actualiza? Și ce înseamnă pentru rectitudine să fie absentă? Anselm explică: „Nimic nu ne împiedică să avem facultatea de a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși, chiar dacă această rectitudine este absentă, cât timp există în noi și rațiunea prin care suntem în stare să o cunoaștem, și voința prin care putem să o păstrăm"[53]. Dar dacă absența rectitudinii poate coabita cu voirea și cunoașterea ei, înseamnă că lipsa ei trebuie căutată la un alt nivel. Acesta ne pare a fi cel al puterii (*posse*), adică al unei voințe eficiente pe care prăpastia păcatului o separă de o voință (*velle*) neputincioasă. Dar o „libertate rănită"[54] rămâne pentru Anselm o libertate, iar omul continuă să posede facultatea de a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși, chiar și atunci când rectitudinea este absentă.

Caracterul inoperant al libertății omului căzut trebuie înțeles pornind de la neputința acesteia de a se actualiza doar prin sine. O actualizare a acestei libertăți este posibilă, dar numai sub imperiul grației. Tratatul refuză

53. Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*, cap. IV, p. 39, 41.

54. Sintagma îi aparține lui Étienne Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, ed. cit., p. 318.

însă în mod deliberat să ia în discuție acest raport, limitându-se la indicarea forței pe care o are voința pentru păstrarea rectitudinii primite. Această forță este independentă de prezența sau absența rectitudinii și, întrucât o posedă întotdeauna, omul este întotdeauna liber. Faptul straniu este că această libertate (doar instrumentală) poate conviețui cu robia: după cădere, omul este deopotrivă rob al păcatului (deoarece nu poate redobândi prin sine rectitudinea pierdută) și liber, întrucât voința (*velle*, iar nu *posse*) se poate îndrepta înspre bine.

În *De concordia*, care reia și adâncește câteva teme deja prezente în *Despre libertatea alegerii*, Anselm extinde analiza echivocului cuprins în termenul „voință", aducând la lumină, pe lângă *instrumentum* și *usus* deja discutate, afectarea (*affectio*) instrumentului voinței. Afectarea este cea prin intermediul căreia instrumentul este determinat pentru a voi ceva (chiar și atunci când nu gândește ceea ce vrea). Există două afectări ale voinței: voința de bunăstare (*commoditas*) și voința de rectitudine. Afectarea care produce voința de bunăstare este inseparabilă câtă vreme cea care produce voința de rectitudine este separabilă[55]. Afectarea care produce voința de rectitudine este rectitudinea însăși. Dacă prin păcat a fost abandonată rectitudinea, a fost pierdută și afectarea prin care ea era voită. În acest caz, modelul explicativ din *De concordia* nu devansează susținerile

55. Anselm de Canterbury, *De concordia*, ed. cit., pp. 225, 226-227.

din *Despre libertatea alegerii*. Modelul se lărgeşte prin introducerea voinţei de bunăstare prin care Anselm caută să dea seama într-o manieră mai plină de acurateţe atât de săvârşirea păcatului, cât şi de situarea omului după acest fapt. Păcatul a constat, de fapt, în inversarea raportului natural dintre rectitudine şi bunăstare. „Voinţa-instrument, care a devenit injustă de bunăvoie (*sponte*)[56], rămâne aşadar, după abandonarea dreptăţii[57] şi în ceea ce o priveşte injustă prin necesitate şi supusă injustiţiei, întrucât ea nu poate să revină doar prin sine însăşi la justiţie, fără de care ea nu este niciodată liberă, pentru că libertatea este inoperantă fără ea. (*quia naturalis libertas arbitrii sine illa otiosa est*). Ea a devenit supusă afecţiunii sale pentru *commoditas*

56. Prin faptul că „voinţa-instrument a devenit injustă de bunăvoie" nu trebuie înţeles că instrumentul însuşi a fost pervertit, fapt ce ar fi contrar susţinerilor din *Despre libertatea alegerii*. Mai degrabă trebuie să apelăm la o precizare pe care Anselm o face în *De concordia* (ed. cit., p. 240) şi potrivit căreia afecţiunile pot fi numite instrumentele instrumentului voinţei. Voinţa-instrument a devenit injustă abandonând acea afecţiune care o îndrepta către rectitudine şi care era rectitudinea însăşi, dar în acest fel libertatea ei nu a fost anihilată, ci doar a devenit inoperantă (*otiosa*).

57. *Iustitia* (dreptate, justeţe) desemnează, în vocabularul anselmian, păstarea rectitudinii pentru rectitudinea însăşi. *Cf.* Anselm de Canterbury, *De veritate*, cap. 12, ed. cit., pp. 160-162.

întrucât, odată justiția îndepărtată, ea nu poate voi nimic în afara acestei afecțiuni."[58]

Libertatea avută în vedere în pasajul de mai sus, și care este luată în discuție atât în *Despre libertatea alegerii*, cât și în *De concordia*, ar putea fi desemnată în limbaj augustinian ca libertate majoră (*libertas major*). Anselm este suficient de precaut să o distingă de liberul arbitru (de alegere): „[primul om] a păcătuit prin alegerea sa, iar nu prin aceea care o determină să fie liberă"[59]; „Alegerea și libertatea prin care aceasta este numită liberă nu sunt unul și același lucru"[60]. Alegerea, arbitrul neliber, nu este niciodată luat în discuție de către Anselm, într-atât de mult el este o evidență. Astfel că, atunci când Doctorul Magnific caută să demonstreze că omul este întotdeauna liber, nu urmărește să arate că avem constant posibilitatea de a opta neconstrâns, ci că libertatea majoră ne este inseparabilă, chiar dacă în urma păcatului ea a devenit inoperantă (prin sine). Unui asemenea *malentendu* este posibil să îi fi căzut pradă Étienne Gilson, care, într-o notă din remarcabila sa *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, afirmă: „Terminologia augustiniană s-a clarificat și s-a precizat la sfântul Anselm. Acesta substituie *liberum arbitrium* cu *libertas arbitrii*. Omul are întotdeauna un *arbitrium*,

58. Anselm de Canterbury, *De concordia*, ed. cit., p. 241.
59. Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*, cap. II, p. 23.
60. Anselm de Canterbury, *De concordia*, ed. cit., p. 178.

dar care nu este întotdeauna *liber*"[61]. Dacă substituirea invocată poate fi admisă, ea trebuie însoțită de precizări. Mai întâi sintagma *liberum arbitrium* nu este absentă la Anselm. Ea dobândește însă un sens univoc, de libertate față de necesitate, adică de libertate minoră. În acest fel, glisările dintre cele două registre ale libertății de găsit încă la Augustin[62] sunt blocate. Putem accepta această substituire doar precizând că ea vizează sensul major al lui *liberum arbitrium*. Faptul că posedăm constant un *arbitrium* și că acesta nu este întotdeauna liber constituie o evidență asupra căreia Anselm nu insistă. El demonstrează ceva suplimentar, și anume persistența libertății majore chiar după cădere, în ciuda caracterului ei inoperant. Aserțiunea lui Gilson poate fi astfel reformulată: omul este întotdeauna liber, dar libertatea lui nu este întotdeauna operantă.

Italo Sciuto, traducătorul italian al tratatului *Despre libertatea alegerii*, consideră că miza demersului anselmian este găsirea unei definiții generice a libertății care să concilieze dualismul profesat de Augustin între *libertas major* și *libertas minor*[63]. Acest fapt este dificil de admis câtă vreme definiția dată de Anselm libertății („facultatea de a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea

61. Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, ed. cit., p. 213, nota 2.
62. După cum remarcă chiar Étienne Gilson în aceeași notă; *cf. ibidem*.
63. Italo Sciuto, „Introduzione" la Anselmo d'Aosta, *Libertà e arbitrio*, ed. cit., p. 21.

însăși"[64]) și pe care Sciuto o atribuie libertății generice, manifestă, prin chiar construcția ei, un caracter angajat: libertatea nu este indiferentă, ci își primește sensul de la relația ei cu rectitudinea (relație care nu încetează chiar atunci când rectitudinea este absentă). Mai mult, dacă această definiție ar cuprinde-o în sine (într-un chip, pentru noi, misterios) și pe cea minoră, atunci ea ar trebui să admită și referința la putința de a păcătui, dar în felul acesta ea ar deveni inaplicabilă lui Dumnezeu și îngerilor buni (după confirmarea lor). Unificarea propusă de Anselm are în vedere mai întâi libertățile de care dispun ființele raționale (Dumnezeu[65], îngerii și omul) și mai apoi diferitele tipuri de libertate de care omul are parte în etapele istoriei mântuirii[66].

64. Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*, cap. XIII, p. 97.

65. Ceea ce face ca libertatea divină să nu fie asimilabilă libertății create, în ciuda faptului că o aceeași definiție poate să dea seama atât de una, cât și de cealaltă este sensul special pe care rectitudinea îl are în cazul lui Dumnezeu. *Cf.* Anselm de Canterbury, *De veritate*, cap. 12, ed. cit., pp. 160-162.

66. Refuzul unificării celor două registre ale libertății, de a o resorbi pe cea psihologică în cea majoră este, după Gilson, o constantă a gândirii medievale asupra libertății, în ciuda inconvenientelor și neînțelegerilor pe care o asemenea manevră le putea provoca. *Cf.* Étienne Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, ed. cit., p. 316.

VI. Concluzii

Gestul inaugural al modernității filosofice a fost eliberarea gândirii de orice presupoziții pentru a face posibil, în acest fel, accesul ei necontaminat la real. Dacă unei asemenea poziții teoretice nu îi este conferit statutul de moment într-o istorie a ideilor, ci este considerată drept o exigență universală a gândirii umane, atunci demersul lui Anselm are prin ce să surprindă. Intelecția pe care o pune în joc în dialogul *Despre libertatea alegerii* este una angajată: textul este menit să servească studiului Sfintei Scripturi. Gândirea se află astfel în trena credinței, dar nu ca un accesoriu dispensabil, ci ca o modalitate de aprofundare de sine a acesteia. Caracterul orientat al reflecției anselmiene este responsabil pentru „desfacerea" unor solidarități: libertatea nu este superpozabilă peste echidistanță și nici echivalabilă cu puterea. Ea este, dimpotrivă, orientată (spre rectitudine), iar manifestarea ei exemplară este o neputință (în privința păcatului). Dar surprizele pot fi prilejul unor reconsiderări. Gândirea unei libertăți care se confirmă tocmai prin neputința ei ne pare a fi astfel o provocare (și un eventual antidot) în comparație cu raportul uzual, idolatru, față de putere.

Ovidiu Stanciu

Bibliografie

I. Ediții ale operelor Sfântului Anselm de Canterbury

1. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi *Opera*, Coloniae, 1533.
2. *Opera Omnia – S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi* – ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt, Edimburgi, Thoman Nelson et Filios, 1946-1951.
3. *Opera Omnia – prolegomena seu ratio editionis* – fecit Franciscus Salesius Schmitt – Stuttgart – Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1968.
4. J.P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus* – series latina, 1844-1864, vol. 158-159.
5. *L'Œuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*, texte bilingue (textul latin îl reproduce pe cel din ediția Schmitt), sous la direction de M. Corbin, s.j., Les Éditions de Cerf, Paris, 1986 sqq.

II. Bibliografie generală

1. Balthasar, Hans-Urs von, *La gloire et la croix*, II/1, Aubier, Paris, 1968, pp. 193-226.
2. Barth, Karl, *S. Anselme, Fides Quaerens Intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, Labor et Fides, Geneva, 1985.
3. Baumgarten, Alexander, *Sfântul Anselm şi conceptul ierarhiei*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.
4. Campbel, Richard, „The Systematic Character of Anselm's Thought", în *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e^-XII^e^ siècles. Études Anselmiennes* (IV^e^ session), CNRS, Paris, 1984 (SB 2), pp. 549-560.
5. Beivel, J., „Anselme", în *Dict. de Théol. Cath.*, 1, 2, c. 1327-60, 1937.
6. Cantin, André, „Ratio et Auctoritas de Pierre Damien à Anselme", *Revue des Études Augustiniennes*, 1-2 (1972), pp. 152-179.
7. Cattin, Yves, „La pensée de S. Anselme et la tradition philosophique de l'immédiateté de Dieu", pp. 83-142, în Maternus Hoegen (ed.), *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta*, Benedictina-Edizioni Abbazia S. Paolo, Roma, 1990.
8. Cicchetti, Armando, *L'Agostinismo nel pensiero di Anselmo d'Aosta*, Arte e Storia, Roma, 1951.
9. Counet, Jean-Michel. „La philosophie comme entreprise de dialectisation d'un donné révélé: De Saint Anselme de Canterbury à Nicolas de Cuse", pp. 712-723, în Jan A. Aertsen şi Andreas Speer (eds.),

Was ist Philosophie im Mittelalter? [*Miscellanea Mediaevalia*, 26], De Gruyter, New York, 1998.

10. Davies, Brian şi Leftow, Brian (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
11. Garcia-Junceda, J.A., „Dialécticos y teólogos. Ambitos de suficiencia de la razón en el siglo XI", în *Annales des Seminario de Historia de la Filosofia,* 5, Madrid, 1985, pp. 173-238.
12. Hopkins, Jasper, *A Companion to the Study of Saint Anselm*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1972.
13. Hopkins, Jasper, „Anselm of Canterbury", în Jorge J.E. Gracia şi Timothy B. Noone (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell, Malden, MA, 2003, pp. 138-151.
14. Luscombe, David E. şi Evans, Gillian R. (eds.), *Anselme: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996.
15. Liebeschutz, H., „Anselm of Canterbury: The Philosophical Interpretation of Faith", în A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp. 611-639.
16. Vanni Rovighi, Sofia, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Editori Laterza, Bari, 1987.
17. Southern, R.W., *St. Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
18. Vignaux, Paul, *De Saint Anselme à Luther*, Vrin, Paris, 1976.

III. Exegeza tratatului şi problema libertăţii

1. Sf. Augustin, *De libero arbitrio*, traducere de Gheorghe I. Şerban, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.
2. Sf. Augustin, *Retractiones*, traducere de N.I. Barbu, Editura Anastasia, Bucureşti, 1997.
3. Sf. Augustin, *De correptione et gratia*, în *Œuvres de Saint Augustin, 24, Aux moines d'Adrumète et de Provence*, introducere, traducere şi note de J. Chéné şi J. Pitard, Desclée de Brouwer, Paris, 1954.
4. Balthasar, Hans-Urs von, „La concordantia libertatis chez Saint Anselme", în *L'homme devant Dieu. Mélange offerts au H. de Lubac*, vol. 2. Paris, 1964, pp. 29-45.
5. Baron, R., „L'idée de liberté chez Saint Anselme et Hugues de Saint Victor", *Rech. de théol. anc. et med.*, 32 (1965), pp. 177-221.
6. Briancesco, Eduardo, *Un triptyque sur la liberté: La doctrine morale de saint Anselme: De veritate, De libertate arbitrii, De casu Diaboli*, Desclée de Brouwer, Paris, 1982.
7. Briancesco, Eduardo, „Justicia y verdad en san Anselmo: El capitulo XII del *De veritate*", în *Patristica et Mediaevalia*, II, 1981, pp. 4-20.
8. Clark, Mary, „Anselmian and Augustinian Doctrines of Freedom Compared", în Mary Clark, *Augustine: Philosopher of Freedom*, Desclé Company, New York, 1958, pp. 159-176.

9. Corbin, Michel, „Luange et grâce, nuit et jour", Introduction au *De concordia* et aux *Orationes et Meditationes*, în *L'Œuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*, tome V, Les Éditions de Cerf, Paris, 1988.
10. Corbin, Michel, „De l'impossible en Dieu – lecture du 8[e] chapitre du dialogue du Saint Anselme sur la liberté", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66, 1982, pp. 523-550.
11. Corvino, F., „Necessità e Libertà di Dio in Pier Damiani e in Anselmo d'Aosta", în *Studi di Filosofia Medioevale*, Bari, 1974, pp. 97-122.
12. Corti, Enrique C., „Libertad y necesidad en el *Monologion* de San Anselmo de Canterbury", *Patristica et Mediaevalia*, 9, 1988, pp. 47-90.
13. Courtenay, W.J., „Necessity and freedom on Anselm's conception of God", în *Analecta Anselmiana* IV/2, Minerva, Frankfurt, 1975, pp. 39-64.
14. Dreyer, Mechthild, „Veritas – Rectitudo – Iustitia. Grundbegriffe ethischer Reflexion bei Anselm von Canterbury", *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 64 (1997), pp. 67-85.
15. Gilson, Étienne, „La liberté chrétienne", în *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris, 1949, pp. 186-214.
16. Gilson, Étienne, „Free-will and christian liberty", în *The Spirit of Medieval Philosophy,* Charles Scribner's Sons, New York, 1940.
17. Huftier, M., „Libre arbitre, liberté et péché chez saint Anselme", în *La Normandie bénédictine au temps de Guillaume le Conquérant*, Lille, 1967, pp. 549-568.

18. Kane, G. Stanley, *Anselm's Doctrine of Freedom and the Will*, The Edwin Mellen Press, New York, 1981.
19. Kee, Alistair și Long, Eugene T., „Freedom as Keeping the Truth: The Anselmian Tradition", în *Anselm Studies*, II, 1988, pp. 297-318.
20. Losoncy, Thomas, „Will in St. Anselm: an examination of his biblical and Augustinian origins", în *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e^-XII^e^ siècles. Études Anselmiennes* (IV^e^ session), CNRS, Paris, 1984 (SB 2), pp. 701-710.
21. Lottin, O., „La théorie de libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à saint Thomas", *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, vol. I, J. Duculot, Gembloux, 1942, pp. 11-389.
22. Martines, Paulo Ricardo, „A Noção de Liberdade em Anselmo de Cantuária", în Luís Alberto De Boni (ed.), *Idade Média: Ética e Política*, ediția a II-a, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1996.
23. Miccoli, L., „Una discussione sui concetti di libero arbítrio di Agostino, Anselmo d'Aosta e Bernardo di Chiaravalle in una quaestio disputata di Alessandro di Hales", în *La Libertà* (Problemi di attualità, 3), Edizioni Dehoniane, Napoli, 1980, pp. 47-62.
24. Ogliari, Donato, „St. Anselm's *De libertate arbitrii*", *Divus Thomas*, 92 (1989), pp. 259-272.
25. Pouchet, Jean-Robert, „La *Rectitudo* chez Saint Anselme – Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu", în *Études Augustiennes*, Paris, 1964.
26. Quillet, Jeannine, „Volonté et liberté dans le *De libertate arbitrii* de S. Anselme de Cantorbéry", pp. 247-255,

în David E. Luscombe și Gillian R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1996, pp. 247-255.

27. Ricœur, Paul, „Păcatul originar: studiu de semnificație", în *Conflictul interpretărilor*, traducere de Horia Lazăr, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1999.
28. Rondet, H., „Grâce et péché. L'augustinisme de Saint Anselme", în *Spicilegium Beccense* 1, Vrin, Paris, 1959, pp. 155-169.
29. Rovighi, Sofia Vanni, „Libertà e Libero-Arbitrio in Sant'Anselmo", în *Studi di Filosofia Medioevale*, vol. 1, „Da Sant'Agostino al XII secolo", Vita e Pensiero, Milano, pp. 61-89.
30. Staley, Kevin M., „Divinity, Necessity, and Freedom in Anselm of Canterbury", în John R. Fortin (ed.), *Saint Anselm – His Origins and Influence*, Mellen Lewiston, New York, 2001, pp. 85-95.
31. Sciuto, Italo, „Introduzione" la Anselmo d'Aosta, *Libertà e arbitrio*, Nardini Editore, Firenze, 1992.
32. Visser, Sandra și Williams, Thomas, „Anselm's Account of Freedom", în Brian Davies și Brian Leftow (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 179-203.

IV. Sfântul Anselm în limba română

1. Anselm de Canterbury, *Proslogion*, traducere de Al. Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996.

2. Anselm de Canterbury, *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*, ediție bilingvă, traducere, studiu introductiv și note de Emanuel Grosu, Editura Polirom, Iași, 1997.
3. Anselm de Canterbury, *Monologion*, traducere de Al. Baumgarten, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1998.
4. Anselm de Canterbury, *Proslogion*, ediție bilingvă, traducere, postfață și note de G. Vlăduțescu, Editura Științifică, București, 1997.

Index rerum

diavol 6, 77, 114

Dumnezeu 11, 13, 73, 75, 77, 83, 85, 103, 105, 109-112, 117, 120, 122-124, 126--127, 131-138, 145

facultate 11, 13, 15, 17, 19, 21, 23, 31, 33, 35, 37, 39, 41, 43, 83, 87, 93, 95, 97, 99, 107-109, 111, 114, 122, 129, 133, 138-140, 144

înger 11, 13, 19, 21, 23, 41, 103, 105, 109, 115, 127--128, 131, 138, 145

liber arbitru 6, 11, 13, 19, 21, 23, 25, 29, 33, 83, 97, 99, 103, 105, 107-108, 117--121, 124-126, 128, 143

libertate 6, 11, 13, 17, 19, 23, 25, 27, 29, 31, 33, 41, 61, 87, 89, 91, 95, 97, 99, 101, 103, 107-114, 117--119, 124-126, 129-133, 138, 140-146

păcat 11, 19, 21, 23, 25, 53, 83, 85, 87, 89, 91, 93, 95, 107-109, 115, 121, 123-124, 127, 129-132, 136, 138, 140-143, 146

predestinare 11, 105, 117

rațiune 6, 31, 33, 41, 61, 83, 99, 103, 105, 109, 115-118, 123, 128, 133, 140, 145

rectitudine 15, 27, 29, 31, 33, 39, 41, 43, 47, 51, 53, 57, 59, 61, 63, 71, 73, 75, 77, 79, 83, 85, 87, 89, 91, 93, 95, 97, 99, 103, 105, 110--112, 114, 116, 130-131, 133-134, 137-142, 144-146

voință 6-7, 13, 15, 17, 27, 29, 31, 33, 41, 43, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77, 79, 83, 85, 87, 93, 95, 97, 99, 107-108, 111-112, 114-116, 122-124, 130-131, 133-134, 137-142, 144

Cuprins

Notă introductivă (Ovidiu Stanciu) 5

Despre libertatea alegerii

Capitolul I. *Că facultatea de a păcătui nu afectează libertatea alegerii* 11

Capitolul II. *Că, totuşi, îngerul şi omul au păcătuit prin această facultate şi prin liberul arbitru; şi, deşi au putut să se supună păcatului, totuşi păcatul nu i-a putut domina* 19

Capitolul III. *Cum au avut liberul arbitru, după ce au devenit robi ai păcatului; ce este liberul arbitru* 25

Capitolul IV. *Cum de au facultatea de a păstra rectitudinea, pe care nu o au* 39

Capitolul V. *Că nici o tentaţie nu constrânge <pe cineva> să păcătuiască împotriva voinţei lui* 43

Capitolul VI. *Cum are voinţa noastră putere împotriva tentaţiilor, oricât de neputincioasă ar părea* 57

Capitolul VII. *Cum este <voinţa> mai puternică decât tentaţia, chiar când este învinsă de aceasta* 63

Capitolul VIII. *Că nici Dumnezeu nu poate îndepărta rectitudinea voinței* 73

Capitolul IX. *Că nimic nu este mai liber ca dreapta voință* 79

Capitolul X. *Cum este păcătosul rob al păcatului; și că este un miracol mai mare când Dumnezeu redă rectitudinea celui ce a pierdut-o, decât atunci când îi redă unui mort viața* 83

Capitolul XI. *Că această servitute nu exclude libertatea alegerii* 87

Capitolul XII. *De ce un om, când nu are rectitudinea, se numește mai degrabă liber; pentru că, atunci când o are, nu îi poate fi îndepărtată, decât rob; deoarece, când nu o are, nu o poate recâștiga prin el însuși* 91

Capitolul XIII. *Că „facultatea de a păstra rectitudinea voinței pentru rectitudinea însăși" este definiția completă a libertății alegerii* 97

Capitolul XIV. *Clasificarea acestei libertăți* 103

Note 107

Libertatea neputinței. Note asupra unor concepte modale anselmiene (Ovidiu Stanciu) 113

Bibliografie 147

Index rerum 155

În colecţia „Biblioteca medievală"

au apărut:

Boethius, *Tratate teologice*
William Ockham, *Despre universalii*
Boetius din Dacia, *Despre viaţa filosofului*
Toma din Aquino, *Despre guvernământ*
Pierre Abélard, *Comentarii la Porfir. Despre universalii împreună cu fragmente corespondente din Porfir, Boethius şi Ioan din Salisbury*
Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*

în pregătire:

Richard de Fournival, *Bestiarul iubirii*
Duns Scotus, *Despre primul principiu*
Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*
Anselm de Canterbury, *Despre adevăr*
Robert Grosseteste, *Opuscule teologice*
Hugo din Saint Victor, *Didaskalikon*

www.polirom.ro

Redactor: Emanuel Grosu
Coperta: Angela Rotaru-Serbenco
Tehnoredactor: Gabriela Gheţău

Bun de tipar: aprilie 2006. Apărut: 2006
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. Polirom ABB S.A.
Str. Bucium, nr. 34, Iaşi 700265
Tel.: (0232) 230323; Fax: (0232) 230485

Biblioteca medievală

Conceput sub formă de dialog, tratatul *Despre libertatea alegerii* este o originală interpretare a problemei liberului arbitru, disputată în teologia creştină timpurie. Analizată de Sf. Augustin, trecută apoi prin filtrul teoriilor despre predestinare din perioada carolingiană, problema liberului arbitru îşi găseşte soluţie, după opinia lui Anselm de Canterbury, în conceptul de „rectitudine a voinţei", care este una dintre piesele fundamentale ale întemeierii individualismului în gândirea medievală.

În pregătire:

Richard de Fournival – *Bestiarul iubirii*
Duns Scotus – *Despre primul principiu*
Nicolaus Cusanus – *De docta ignorantia*

EDITURA POLIROM
ISBN 973-46-0236-5
978-973-46-0236-0
9 789734 602360
www.polirom.ro

Pe copertă: Anselm de Canterbury (*Littlemore manuscriptum* – sec. al XI-lea)